

INTERNATIONAL POLITICS

当代国际政治丛书 CONTEMPORARY INTERNATIONAL
POLITICS SERIES

文明与国际政治

——中国学者评亨廷顿的
文明冲突论

王缉思★主编

上海人民出版社



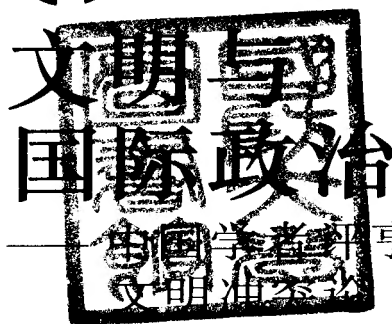
INTERNATIONAL POLITICS

当代国际政治丛书

CONTEMPORARY
INTERNATIONAL POLITICS
SERIES



国防大学 2 061 7493 1



——由国际学者评亨廷顿的
文明冲突论

王缉思★主编

上海人民出版社

(沪)新登字 101 号

责任编辑 胡小静
封面装帧 王 俭

· 当代国际政治丛书 ·

文明与国际政治

——中国学者评亨廷顿的文明冲突论

王缉思 主编

上海**人民出版社**出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮编 200020)

新华书店 上海发行所经销 常熟新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 13 插页 5 字数 276,000

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—3,000

ISBN 7—208—02062—0/D·408

定价 19.00 元

“当代国际政治丛书”

编委会名单

主编：冯绍雷 陈 昕

编委：王逸舟 王缉思 冯绍雷

李敏煊 陈 昕 黄仁伟

丛书总序

走向世纪之交的国际社会，以其前所未有的成就，期盼着、静候着一个崭新时代的到来。

人类从未有过如此辉煌的业绩，也从未面临过如此艰难的选择。

当下之时，人们刚刚庆幸于和平地实现了国际格局的大转换，却又忧心忡忡于帝国崩溃之后的动荡与纷乱；旧有观念系统被冲击后的迷惘与困惑，以及未被摧毁的武力所带来的疑虑与恐惧。人们在欢呼史无前例的繁荣进步之余，还不得不为已经显露、或尚被隐匿的种种不测之虞所困扰：国际交往迅速增加之后所伴生的失控；政治经济体制变迁的同时引发的失却平衡；科技昌盛之后所出现的自然与社会生态破坏；尤其是新一轮大国竞争所酝酿的国际社会的重大变化。凡此种种，无不对这个因循沿袭和重新构建中的国际政治秩序提出巨大的挑战。

恰恰是这种变动与期盼、困境与挑战，渴望着一门能够对当前国际变化指点迷津的成熟的知识门类应运而生。在这种

背景之下作为专门研究国家间交往规则与方式、国际结构要素与机制及其变化规律与逻辑的国际政治学科,不仅无由推却自己的历史责任,而且必须以自身所持有的知识工具,为新世纪的降临催产。

传统的国际政治学科曾有丰厚的积累。这一知识领域对世界体系、国家主权、民族观念、冲突合作、地缘政治,以及交往机制与结构性问题有着诸多理论思考与详尽的实证记载。问题在于,当今的国际变迁已经大大超出这一传统知识门类所能容纳的范围。

当今,人们已远远不满足于对国际事务简单的、或者哪怕是详尽的记录式描述,而往往要求知其然,还要知其所以然。从描述方式向理论分析方式的转化,已经是客观的国际现实的耳提面命。人们也往往不满足于仅仅或从政治,或从经济,或从军事的单一学科的国际现象分析,国际事务本身早已经跨出了学科的阈域。所以,从单一学科向政治、经济、社会、文化、军事、心理、历史乃至包括各门自然科学在内的多学科跨学科研究,已经是学科本身的逻辑发展所使然。恐怕,一个更为具有挑战性的问题,是人们还往往不满足于从国际政治与国内问题相互隔裂的眼光来看问题,一个高度一体化的世界,已经把各国国内的变迁与国际交往与世界性事务紧密相连。因此,从国际与国内相互关联的角度来审视当今世界发展的水平,潮流的变迁,甚至于世风的转换,无论对于学科建设,还是对于战略选择与政策判断来说,都是一个格外重要,也格外需要重视的方面。

在海外,面对新世纪的国际政治学者们已经向世人交出了他们的答卷。近年来,蜚声欧美的保罗·肯尼迪、布热津斯

基、塞缪尔·亨廷顿,包括基辛格等,已经写出了多部长篇巨著,直面国际巨变,预言天下走势。虽然,这样的一类著述不会也不可能给出令所有人都满意的答案,但是,国外同行世纪末的冲刺,无论如何给出了一个振聋发聩的信号:中国的国际政治学界将如何回答既是来自客观研究对象的、也是来自同行当代人的挑战?

所幸者,国际问题学术研究领域已经不大可能再是欧美国家的一言堂了。生存与发展、一体化的挑战以及出于对全人类命运的共同关切,使包括中国在内的发展中国家学者,一步一个脚印地营建着自身独特的国际政治知识结构。

当然,要达到这一目标远不容易。中国国际问题学者首当其冲的任务,恐怕是要寻找和形成国际政治专门领域的研究语言与研究规模,并克服模棱两可、大而化之表述的障碍。因为主观臆测、缺乏实证基础的做法,曾经给我们的国际研究与重大问题的判断带来干扰与破坏。

与此同时,构筑国际政治领域独特的概念与范畴体系,也是需学者们皓首穷经,冥思苦寻方能实现的境界。对于一个思辨逻辑传统相对薄弱的民族,这无异是一场脱胎换骨的观念革命。事情恰恰在于,一个没有独特范畴与概念体系的专业门类,就没有权利去担当反映和影响国际政治现实的“理论”角色。

从客观上说,与工业发达国家早期现代化阶段的国际环境相比,当初,西方列强是在一个积贫积弱的环境中以坚船利炮和先进的科技文明开拓新边疆的;而今,当发展中国家起而奋争时,举目四望,国际环境中却早已是强手林立。这样的国际环境反差,也决定了两种国情与国际背景下的国际政治研

4 文明与国际政治

究将会在研究的主题、方法、素材等许多方面大相径庭。这也是中国国际政治学者必得对当今国际问题作出自己回答的无可推卸的责任和义务所在。

出于上述考虑,本丛书立意于回应国际社会走向新世纪进程中提出的重大问题,并出于构建中国背景的国际政治理论体系的长远考虑,延请国内一流的国际政治学者,采用多学科跨学科的研究方法,在九五期间推出一批高质量的国际政治学术著作,以飨海内外的同行与读者。

“当代国际政治丛书”编委会

1995.5

陈乐民

拓宽国际政治 研究的领域

——代序言

“冷战”结束以来，国际政治在中国似乎愈加成为一门“显学”了。首先是关心的人多了，执笔为文的也多了。国内外的理论动向（尤其是国外的），各方提出的新问题、新视角，都十分吸引人们的注意力，每每议论风生，气氛活跃。这表明，热心于国际政治的人已经不满足于对事件的描绘，（哪怕是极细微的描绘），而是把眼光聚集在国际局势和人类社会的走势上。旧的框框既已突破，新的框框（如果可能有的话）会是个什么样子，自是每个国家、每个民族、每种政治力量，乃至每个有政治意识的个人，都不能置身物外。为此，或许可以说，国际政治已是大众之学。

国际政治的领域因此而大为拓宽了。过去我们一般比较偏重于从政治层面上看世界上的事情，即政治性质的斗争。在本世纪五六十年代，只要一提起东方、西方之类的问题来，大多是以意识形态的对立作为“划线”、“站队”标准的。无论东

方、西方概莫能外——在中国，就是要坚持反对帝修反的政治立场。六十年代发生的“国际共产主义运动大辩论”，今天五六十岁以上的人肯定都还记得很清楚。到了七十年代，国际政治的内涵已渐渐地扩大了许多，其中最重要的因素便是经济在国际政治中的功能和份量，显著地进一步地明显化了，那是因为一场新的技术革命正在推动着经济领域的相互依存。当世人还没有来得及清理自己的思路的时候，一场持续进行的、高一级的产业革命，已经递出将深刻影响国际政治和人类社会的消息。至于那时的中国，则正忙于使自己倒退的“文化大革命”；与西方许多国家建立邦交并没有因此而使目光投向更广阔的天地，世界在我们的眼中仍然只是几个“世界”的“你死我活”的政治斗争。

人类社会的脚步诚然是加快了，不容世人以常规视之。在中国，改革开放从根本上更新了中国人看世界的习惯。我们国际问题的研究者在几年的时间内，就迅速跟上了世界的潮流；把政治和经济有机地结合起来，在国际问题研究领域里，已是运用得相当圆熟了。

近几年，以纪念“地理大发现”五百周年为契机，我国学者在研究领域又拓宽了一大步，把国际问题同世界历史联接起来，超越了对具体问题的论述和分析，进入了对人类社会前途的索解。“全球化”问题的讨论即是其反映，它至少从学理上增加了新的研究内涵。人类历史是按照怎样的轨迹运行的？今天的人类社会正处在这条轨迹上的什么位置？人们把中外先哲曾经提出过的问题，在崭新的高度上又提出来了。

差不多同时，中国学者读到了美国哈佛大学教授亨廷顿的文章《文明的冲突？》（内容要点见本书朱文莉撰写的亨廷顿

文明冲突论要旨》，亨廷顿的全文载美国《外交》季刊 1993 年，夏季号）。在中国，对亨廷顿文章的反应比前几年对福山的《历史的终结》的反应要广泛和深入得多。这个集子里的文章就是部分中国学者作出的反应。这里姑且不来评论亨文本身，因为集子里的文章多有见仁见智之论；使我觉得新鲜的，是学者们不仅注意到了政治和经济的结合，而且把国际政治同人类的文明史挂起了勾。把国际政治置于人类文明史的轨迹上来加以历史的、综合的考察，在西方并不自今日始。我们只是到最近几年，尤其是亨廷顿的文章，才引起我们集中的注意。因为我们有意、无意地已习惯于把“国际政治”同“国际时事”和对具体问题提出实用性方案划了等号。现在讨论的问题，则是把研究更加深入，更具思辨性，并试图站在整个文明的高度去俯视世界的昨天、今天和明天。这在我们是一种理论尝试，开始时似乎有个多少使人觉得“文明”与“国际政治”两张皮的问题；即使是亨廷顿笔下的“文明”，也分明是政治化了的（或意识形态化了的）“文明”。集子里的文章多处提到了这个意思。然而，“文明”既已在“国际政治”中出场了，那就需要把这个持之有故的问题抓住，并深究下去。我们的理论工作该当把它弄得能够自圆其说。

长期以来，我就一直有一个想法，即把国际政治纳入世界历史的大框架里去考察，纳入人类文明的发展史的大框架里去考察。在这个大框架里，千变万化的国际政治，无非是其中的戏剧、插曲，是人类文明发展进程的曲折反映，是人类文明进程的长江大河中激荡起来的浪花。所以，文明（文化）与国际政治到底有什么关系，就需置身于这条长江大河中去观察。我感到，从“文明”到“国际政治”需得有个联结点，而联结“文明”

4 文明与国际政治

与“国际政治”的只能是历史——是文明造就了历史，国际政治则是整体的世界历史的“部件”。换句话说，什么样的文明，就相应地该有什么样的历史。“文明”好像一只无形的巨手，改造着社会，支撑着国家，牵动着、主宰着人类的历史，也因此影响着历史中的国际政治（在有些国家的大学里，“国际政治”是放在历史系里的；我国南京大学也是把“国际政治”作为历史系的一个专业。我觉得是有道理的）。

如此说来，文明的涵盖面不可谓不广矣，其威力亦不可谓不大矣，真所谓无所不包了。巴尔扎克说，社会的各种敌对力量都在彼此抵销，却把“全部权力”留给了“文明”这个取代了国王的“伟大的皇后”——“这个古老的可怕的形象，这个人类在上天和他之间创造的虚假的主宰”^①！我比较赞赏十九世纪法国史学家基佐的概括，他认为，“文明”之为物盖可解为人类社会发展与精神发展之本原和综合；因此，文明有如“造成一个民族的财富的一片海洋；这个民族生活的一切因素、其赖以生存的全部力量都寓居于这片海洋之中”；历史学家的任务端在于“从每个世纪当中，从每种形态的文明当中，把起支配作用的思想——即普遍采用的原则——分理出来，因为正是它们给受制于其威力的几代人或则带来福祉，或则造成不幸，甚且影响及于后代人的命运”^②。

基佐的这些话大约可以分得为三层意思：一，文明是物质的和精神的总和；二，文明是历史过程中的产物，因之文明本身也是一种过程；三，文明是与民族的成长联系在一起。斯宾格勒的文化形态学，汤因比延续并进而阐发己意，表述虽异，义理则一。由此可以想见，文明既然不是超时空的普遍人类文明，那么各种文明便都有其内在的天然生成和发展的依

据和规律。征之于华裔美国史学家黄仁宇先生提出的“长期历史合理性”历史观,文明史亦当作如是观。

同时,各种文明还具有不同程度的外扩性质。人类越是深入到文明时代,文明的外扩品格便越加为人所感到。不同的文明在交会中总免不了相互排斥或相互吸引。相互排斥表明文明含有不易改变的个性,相互吸引则表明文明具有可塑性和可变性。因此在历史进程中,一成不变的文明是没有的;在一个时期内全然改观的文明也是不可思议的。沿着文明的外扩性去想,则会发现地球上的人类社会必定要通向“各民族的各方面的互相依赖”,从而取代“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态”^③。

以上拉杂说来,约可归结为关于文明的一条线索,化为一个世界历史框架内的“公式”,就是:文明——国家(民族)——国际政治——全球化进程:人类社会的走向与前瞻。这条线索与康德提出的人类社会从低级阶段向更高级阶段的理性发展是重合的:

……这条线索不仅能够有助于廓清人间事物的如此纷繁混乱的表现,并为未来的种种国家变化提供政治预言的艺术(人类历史之为用早寓于此,尽管每每被视为似乎与之无关的无规律自由的一种结果),而且还会——不假定有一种大自然的计划,我们就没有理由可以希望这一点——提出一幅令人欣慰的未来远景:它远距离地展示出人类物种怎样终于达到这样一种状态,那时候大自然在人间所播下的全部种籽都将能充分地发育成长,而人类的使命也就能够在大地上实现。^④

显然这条从低到高的线索，绝不是一条直线，人类在它的漫长旅途中，要经历各种文明的相互激荡、冲突和融合。在很多情况下，这样的冲突往往表现为不同地域的人群为了自己的利益和权势，假“文明”之名以行的冲突。然而，如果排除了那些人为的、外在于文明的种种政治倾向和意图，则“文明”之间，存在着的便该是歧异和类比，而歧异并不见得是迎头相撞的冲突。因此现在所说的“文明的冲突”实是托言“文明”的政治冲突，或是给政治冲突披上了一件“文明”的外衣，也就是康德所说的“如此纷繁混乱的表现”。把这些表现“廓清”之后，若单纯从文明自身的固有性格出发，或从其发展史来看，倒是多元文明程度不同的、不同层次上的“共存”、“交流”或“融合”，才更应是人类文明史的大趋势。

或谓，这岂不是提倡“世界文化”么？而从今天的现实看，明明差着十万八千里，岂不是放言空论么？对这类问题不能做非黑即白的回答，也不是人的主观上提倡或不提倡的问题；而是从人类文明发展的趋势看，普世性的文明成份所占的比重，定将越来越提高，而不是相反。事实上，科学技术的跨地区、跨民族的普及，市场经济规律和机制的超越国界、区界的流行，对人际关系、社会关系、道德准则、思维方式等等，都正在产生巨大的影响，从而使地域之间、民族之间、人群之间的距离（差别）逐渐地、但却明显地缩小。

准此，我们必须看到事物的两面：趋势的、进程的一面和现世存在的问题的另一面，不要让其中的一面遮住视线。即如不久前中国学者在讨论“全球化”问题时，李慎之先生说过的一段话：“不要仅仅看到今天的世界上还充满了对抗与争夺、征战与杀戮，事实上，人类已经到了全球化的时代，各种文化

的融合已经在开始了。根据现在已有的各种知识推断,人这个物种应该是起于同一个源头的,但是在以后若干万年的过程中却由于求生存而散布到地球上各个角落,一群一群地在相互隔离的情况下发展自己的文化。这种情况大概就是《庄子·天下篇》所说的,‘道术已为天下裂’了。但是它却并不就是‘往而不返,必不合矣’。随着交通能力的进步和生存条件的改善,分散的人群又慢慢地会合起来了。到距今整整五百年以前哥伦布发现新大陆的时候,各地的人类总算又互相知道了彼此的存在,但是交往的程度仍然是只能慢慢地增加。一直到五百年以后的今天,我们才可以认真地说,全球化的时代开始了。人员、物资、能量、信息现在是全球范围内交流、规模越来越大,速度越来越快,这样的交流必然要带来各个民族与各种文化之间的冲突与融合。所以,裂了的道术还是要合的。钱钟书先生说,‘东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂’。这才是通人之言,见道之论。”^⑤

这就是说,人类文化作为一种过程,必定要见其分,也见其合。历史已为见证。西方基督教文明的源头本不在西方,倒是从东方移过来而与希腊罗马文明相融合、并扎根于西欧的。从文化形态学来看,现在习说的“基督教文明”实是东西文化早期会合而成的。甚至在封闭的西欧中世纪,希腊文化、阿拉伯文化、小亚细亚文化,仍得以通过意大利南方和地中海南北两岸渗入西欧。阿威洛依主义便是纽带之一。而纯属西欧的意大利文艺复兴的光芒,也照射到了拜占廷的欧亚交界地区和北非。诚然,中国文化与西方文化间的冲突与融合要晚几个世纪,而且经历了不同的路程和表现,然而可以说,相互隔离的历史已经一去不复返了。即使不同文明相遇时会因差异而

引出“冲突”，但那“冲突”所产生的效应，同样会包含“融合”的成份。这里的所谓“冲突”指的是差异的延伸；同样，“融合”也是差异的延伸。

这就要求我们通观人类历史的学者，具有把世界历史作为一个整体来对待的眼光。这实在算不得新鲜的道理，从中国的《礼运》到西方的空想共产主义，到马克思主义的社会发展规律。到今天的“全球化”——从古圣先哲到今天，都是把人类的发展作为一个整体来考察。诚然，思想家的理念包含着矛盾，因为在他们从不同立场向往的世界前景中，人类无法绕过他们在思想里、学说里试图战胜的充斥着分裂、纷争、厮杀、战乱的现实。康德的理性主义世界历史观，已经涵盖了违背理性主义的种种表现；在达到“整合”之前，“解构”是不可免的阶段，这就需要承认整合化在时、空观念上必然表现为“过程”。这是一个历史哲学、政治哲学和国际政治学相结合的问题。

所以，文明与国际政治似乎有两重意思可说。一是既然文明可以决定一国的发展，由此自会影响该国（通过其执政集团）在对外关系中的思想、政策、举措以及国际政治的样式。二是在“全球化”的远视角下的不同时代的国际政治，归根到底不过是人类文明史（冲突和融合的历史）大舞台上的多幕戏剧；无论舞台上进行着怎样的表演，“戏剧”的进行总是越来越接近人类文明的目的地。也许可以说，前者是政治学的命题，后者是哲学和人类学的命题。

于此，仔细玩味一下康德设想的“理想国”，或许是很有意思的：

来自强权方面的暴力行为将会减少，遵守法律
将会增多。在政治团体中大概会有更多的美好行为，

更少的诉讼纠纷,更多的信用可靠,等等,部分地是出于荣誉感,部分地是出于更好地理解到自己的利益。这就终于也会扩展到各民族相互之间的外部关系上,并朝向世界性社会的实现迈进,而丝毫也不需要增加人类的道德基础;为此,另一种(超自然影响)的创造物是必要的。因为关于人类在其朝着改善的前进中,我们也不应期望过多,以免有理由要遭受政治家们的讥笑,他们常是宁可把人类的希望当作一种狂乱梦想的。^⑥

在那个时代,康德只能寄望于“大自然的计划”、“超自然影响的创造物”,等等。随着科学技术的不断进步,这个“超自然的创造物”已经不是带有神秘色彩的、不可捉摸的概念了;人类无需再求助于宗教色彩的“超自然”了。我们对古圣先哲们提出的各色“理想国”,似乎亦不应只纯以虚幻无着的乌托邦目之了。因为科技力量信息时代已取代了“超(或“大”)自然”。

一般说来,当涉及国际政治领域的问题时,主要是讲矛盾、冲突,协商谈判也是以矛盾或冲突为前提的。亨廷顿的文章讲的就是矛盾和冲突。不过他给冲突披了“文明”的衣服,却又根本抛开不同文明的自身内涵,并定为“范式”,其实着眼的还是眼前的现实政治冲突,同人类文明自身的发展(含冲突与融合)看不出什么有机的联属。

但是,正像我开头时说的,对于我们的国际政治的研究者来说,意义并不在亨廷顿文章本身和对它的品评,而在于亨廷顿给我们出了个作文的题目,启发我们使国际政治从大厦的一隅走向世界文明史的整个大厦,视野大大地拓宽了。文章人

人得而作之，各有各的作法；亨廷顿的文章开了个头，我们用不着跟着他转。但是，由此更可见：孤立地、现象地看国际政治，只是国际政治（经济）事件的积累；把文明和国际政治联系起来，国际政治便成为人类从古到今为了文明而进行斗争的历史当中的长剧和短剧，因而不会就事论事。十九世纪日本启蒙思想家福泽谕吉把文明比作鹿，说政治如同射手，当然射手不只一人，射法也因人而异，但目标却在于射鹿和得鹿^⑦。文明之为物，既宽泛博大如此，则偏执地执著于“非我族类，其心必异”的狂妄而狭隘的观念，就显得虽然用了些“文明”之类的概念，但其实仍是老观念。世界历史的前景必定该超越东西方的旧观念，必定该超越各种“中心主义”，不管是来自东方的，还是来自西方的。

今天看来，编这样一个集子无疑对于我们在国际政治理论研究方面是一种推动。我们常说，国际政治是一门跨学科的学问，它联着文、史、哲、政、经。国际政治若要走出时事描述性和阐释性的层次、上升到理论思辨的层次，是非走跨学科的道路不可的。

我相信，读者看了集子里的文章，一定会感到些新的气息。作者来自四面八方，其中大多数又都是中青年学者，更足见我国国际政治研究已进入了前所未有的“黄金时期”。这篇聊以塞责的“序言”，实在不过蛇足而已。

注 释

① 巴尔扎克：《驴皮记》，参见《巴尔扎克全集》中译本，第20卷，人民文学出版社，1989年，第78页。

② [法]弗朗索瓦·基佐：《欧洲文明史》，HACHETTE，1985年，

第 30、31 页。

③ 《马克思恩格斯选集》，第一卷第 255 页。

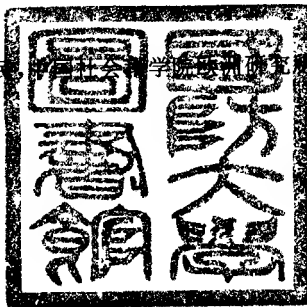
④ 康德：《世界观点下的普遍历史观念》，《康德论历史》英译本，The Library of Liberal Arts, INDIANAPOLIS, 1984 年，第 25 页。

⑤ 李慎之：《辨同异、合东西——中国文化前景展望》，《东方》1994 年第 3 期，第 8 页。

⑥ 康德：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》，《康德论历史》，第 151 页。

⑦ [日]福泽谕吉：《文明论概论》，中译本，商务印书馆，1982 年，第 41 页。

(作者陈乐民，中国社会科学院国际关系研究所研究员)



目 录

□ 1	丛书总序
□ 1 陈乐民	拓宽国际政治研究的领域——代序言
□ 1 朱文莉	亨廷顿文明冲突论要旨
□ 18 王缉思	“文明冲突”论战评述
□ 57 王逸舟	国际政治的又一种透视
□ 71 徐国琦	亨廷顿及其“文明冲突”论
□ 95 刘靖华	冷战后世界冲突问题
□ 111 田德文	摆脱“冷战思维模式”
□ 118 王 勇	“失范”的国际关系与文明间冲突的本质
□ 127 林 魁	《文明的冲突?》告诉我们什么?
□ 133 石 中	未来的冲突
□ 145 冯绍雷	失之偏颇的预测
□ 151 刘靖华	“伊斯兰威胁论”与美国利益问题
□ 170 马小军	伊斯兰势力的扩张:一个政治神话
□ 178 王缉思	文明冲突论的理论基础与现实意义
□ 212 阮 炜	文明的融合?

□ 237	邝 杨	变动中的世界图景
□ 249	汤一介	评亨廷顿的《文明的冲突?》
□ 259	姜义华	论东亚现代化进程中的新理性主义文化
□ 281	徐国琦	美国文化心理情结与文明冲突论
□ 301	冯天瑜	“文明冲突决定论”辨析
□ 313	张汝伦	文化的冲突还是文化的困境
□ 322	陈少明	利益认同的模式转换
□ 329	钱乘旦	“文明的冲突?” ——与亨廷顿先生对话
□ 340	王沪宁	文化扩张与文化主权:对主权观念的挑战
□ 357	李 霖 俞正梁	从政治发展到文明冲突
□ 372	王丕君	文明冲突的有限性与文化战略
□ 378	刘 鸣	对“未来国际政治冲突模式”的几点思考
□ 388	倪世雄	我所了解的“文明的冲突”
□ 393	王缉思	编后语

朱文莉

亨廷顿文明冲突论要旨

苏联既倒,全球震动,国际关系体系进入了几十年未遇的大变革时期。此风云变幻之际,也正是各国学者、谋士大显身手之时。于是几年来,纵论变迁、指点未来方向的论述汗牛充栋。这其中最引人注目的恐怕要数塞缪尔·亨廷顿教授的文明冲突论了。

现任哈佛大学奥林战略研究所所长塞缪尔·亨廷顿本是以研究比较政治学特别是第三世界政治发展而知名。此番僥言世界大势,提出认识冷战后政治的全新思路,乃经过深思熟虑,精心构画。1993年6月6日,他先在美国《纽约时报》上发表题为《未来的文明冲突也就是西方同其他地方的冲突》的文章,概要论述了自己新理论的精髓。继而出刊的夏季号《外交》季刊上面又登载了他的长文《文明的冲突?》,做进一步的详尽阐发。接着在《外交》季刊11—12月一期上,他又著文《不是文明又是什么?》,借回答各国学者的批评、质疑,补充一些

先前为了突出论点而有意忽略的论断,使自己的立论更稳固。而且抒发一些此前为理论逻辑所限未及详言的感慨,鞭及西方,尤其是美国的国内政治层面。

论者评点亨廷顿教授的观点,多以《文明的冲突?》一文为依据,这固然是不错的。但严格来讲,欲窥文明冲突论之全豹,更准确地把握亨廷顿的思想,还要综合他的上述几篇论文才行。通过这几篇或长或短的文章,亨廷顿构造了一个丰富的体系。既包含对世界形势的判断和分析,又有实际的对策建议,亦不乏令学者们感兴趣的理论创见。这大概也就是文明冲突论能引得各方关心评说的缘故。

本文即围绕这三个层次,力图比较全面客观地展示亨廷顿的文明冲突论的基本观点,而不加进介绍者的评论。所据资料即前述几篇文章,不再一一注明出处。

一、文明的冲突将主宰未来世界

亨廷顿在几篇文章中都开宗明义地指出世界政治随着苏联的解体、冷战的结束而进入一个新的阶段。用以观察和解释世界政治的理论模式(paradigm)迫切需要更新。但学者们提出的新思路要么是虚假的,要么是非现实的,一直没能形成某种有说服力的新模式。他的理论正是要填补这个空白,要用一个以简单的范畴解释重要事件的新模型,代替已经过时的冷战模式。

在亨廷顿看来,人类历史的新阶段中冲突仍是不可避免的。而冲突的主要根源将不再是意识形态因素或经济因素,主

导人类最大纷争和冲突的因素将是文化上的差异。不同的文明之间的矛盾,将取代过去超级大国之间的对立关系,作为国际间悬而未决的最重要问题而突出出来。文明的冲突将左右全球政治。

亨廷顿对文明的定义是:一种文明就是一个文化实体,是人类最高的文化集团和最广泛的文化特点。村庄、地区、种族集团、民族、宗教团体都可称为文化集团。它们的文化多样化的层次不同,文化背景亦相去甚远。人们的文化特点,或称文化属性,取决于语言、历史、宗教、习俗和制度等客观因素,也取决于人们的主观自我认定。同时,文明具有能动性,时起时伏,不断融汇分化,甚至会消失在历史的长河中。至于文明涵盖范围就更是捉摸不定。可能涉及到一大批人,也可能只涉及到极少数人。一种文明可能包括若干民族国家(如西方基督教文明、伊斯兰文明),也可能只包含某一单一民族的国家(如日本文明)。文明之间会融合交叉。文明内部可能会存在亚文明。如西方文明包括欧洲文明和北美文明两大分支;伊斯兰文明则有阿拉伯、突厥、马来分支。总之文明是个极富变化、难以限定的概念。

但亨廷顿坚持认为文明是有意义的实体。尽管文明之间的界限不明显,但不同的文明的确存在并活动着。冷战后的世界如果按政治制度、经济制度,或经济发展水平来划分,则难以揭示全球发展的大势。现在需要的是按文化和文明背景来划分国家,要认清新的世界格局在很大程度上将取决于几大文明的相互作用。因为未来全球性的政治冲突将主要发生在具有不同文明背景的国家 and 集团之间,文明之间的分界线将成为未来的战线。

认为世界上存在多种文明,文明的相互作用影响着人类的发展,这当然不是什么新观点。不过把重点放在文明的差异和冲突之上,并断言文明的冲突将成为未来国际政治的核心,就是亨廷顿自认为的创见了。

他为自己的看法提出了六点理由。一,文明的差异不仅实际存在,而且是根本性的。二,世界的距离在缩小。不同文明的相互影响日益加深。这种日益加剧的相互影响反过来又加剧了人们的文明意识,加剧了历史上由来已久的分歧和敌对情绪。三,全球的经济现代化和社会变革进程正在把人们从长期以来的地方属性中分开,削弱民族国家的属性。而在世界的部分地区,宗教起而填补了这个真空。西方的基督教、犹太教、佛教、印度教以及伊斯兰教中都出现了所谓的“原教旨主义”运动。四,西方以其独特的双重作用刺激了其他地区文明意识的发展。五,文化特点和差别不易改变,不像政治和经济特点那样容易被冲淡和消除。六,经济地区化进程在蓬勃发展。它也在从两方面推动文明在国际政治中扮演日益重要的角色。

亨廷顿提出的庞庞杂杂六条论据大致可归为三类。其中一、五两点论据实际上是支持这么一条论断:文明的固有特点决定了文明冲突不可避免。不同文明,其历史、语言、文化、传统、宗教都不相同,因而受不同文明熏染的人对神与人、个体与群体、臣民与国家、父母与子女、丈夫与妻子之间的关系有不同的看法,而且对权利与责任、自由与权威、平等与等级秩序孰轻孰重也有不同认识。这些观念分歧已经存在了几百年,比政治思想和政治体制的差异更为根本。正是这些文明的差异造成了最漫长、最残暴的冲突。

而且文化特点的根深蒂固,决定了这些分歧不会迅速消

失。政治立场可以改变,经济地位可以变迁,但文化特点往往是抹煞不掉的。正如亨廷顿举的例子,在前苏联地区,共产党人可以转变为民主主义者,富人可变成穷人,穷人可变成富人。但是,俄罗斯人不能成为爱沙尼亚人,阿塞拜疆人不能成为亚美尼亚人。一个人可以是半个法国人、半个阿拉伯人,甚至可以同时是两个国家的公民。但是,要想成为半个天主教徒和半个穆斯林,那就比较难了。

亨廷顿的二、三、六点论据共同用来说明另一层意思:当代世界政治经济发展的趋势决定了文明冲突将主导未来。这里他谈到了大家公认的世界经济的双重倾向——全球化与地区化,并且认为这两种倾向都增加了文明冲突的可能性。一方面,经济的现代化特别是通讯和交通联络的日益发达缩短了人们之间的距离,使全球各地紧密地结合成一个整体。但空间距离的缩短并没有相应地缩小人们心理上的距离。不同文明的人之间的相互作用不断增强,使人们对文明间的差异有了更直观的感受,对其他文明的歧异和敌视情绪可能更深了。这反而加强了同种文明内的自我意识和认同感。另一方面,经济地区化进程在迅猛发展。亨廷顿认为,已有的经验证明共同的文明基础是地区经济一体化成功的保证。他指出欧共体的基础是共同的欧洲文化和西方基督教;北美自由贸易区的成功取决于目前正在合为一体的墨西哥、加拿大和美国的文化和;共同的文化显然正在促进中国大陆与香港、台湾、新加坡及亚洲其它国家海外华人之间的经济关系迅速发展;文化和宗教也是包括10个非阿拉伯穆斯林国家的经合组织的基础。相比之下,日本想在东亚地区建立类似的经济实体就有困难,因为日本是一个独一无二的社会和文明类型。不管日本与其他东亚

国家可能建立多么强大的贸易和投资联系,它与那些国家的文化差异限制甚或妨碍它倡导像欧洲和北美那样的地区经济一体化。如此看来,随着冷战的结束,文化共性日益战胜意识形态分歧,文化共性正在成为经济一体化的先决条件。而成功的经济地区化进程又将加强文明意识,突出文明在冷战后国际关系中的核心作用。

亨廷顿的第三个论断是西方在国际关系中地位的变化加强了文明意识的发展和文明冲突的机率。他认为西方仍处在权力的顶峰,但来自非西方的挑战情绪也在滋长。西方对于其他地区文明意识的发展起着双重作用,但其形式不同于以往。过去,非西方社会的精英通常是那些与西方有着千丝万缕的联系,在牛津大学、巴黎大学等也受过教育,吸收了西方的价值观的人。同时,非西方国家的大众往往仍然深受本地文化的影响。然而,现在这些关系正在发生逆转。在许多非西方国家,西方(通常是美国的)文化行为方式和习惯在广大人民群众中越来越流行。与此同时,精英阶层正在逐渐褪去西方化的色彩,从而日益本国化。在大部分国家和大部分宗教中,积极参与原教旨主义运动的是受到高等教育的中产阶层年青技术人员、专业人员和商业人员。

在这些论点的支持下,亨廷顿断言,尽管民族国家仍将是世界事务中最强大的因素,但未来主要的全球性冲突将在具有不同文明背景的国家 and 集团之间展开。各国政府和集团越来越不能在意识形态的基础上争取得到支持并组成联盟,他们于是转而向同种文明的其他成员呼吁支持。政治家、宗教领导人和新闻媒介都把文明意识看作动员群众支持和向政府决策者施加压力的新的有效办法。总之,文明的作用在增强,各

种文明之间出现现实和重大的差异,各种文明之间的冲突将取代意识形态和其他形式的冲突,成为占支配地位的全球冲突形式。

二、西方对非西方

建立了一个自称可以自圆其说的理论模式之后,亨廷顿开始用它来解释冷战后的现实世界。按照文明冲突的观点,世界格局取决于八大文明的相互作用,即西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫—东正教文明、拉美文明、非洲文明。不过亨廷顿对非洲文明的地位还略显怀疑。他认为其中相邻的文明集团将不断发生暴力冲突,争夺对领土的控制权。在更高一层的宏观水平上,所有这些文明集团都在竞相争夺经济权力,争夺对国际组织的控制权,推广自己特有的政治和宗教价值观,扩大自己的文化影响。

从这一系列文明的冲撞中,亨廷顿又提炼出一个“未来世界政治的轴心”:西方与其他即非西方国家之间的冲突,或换个角度说,非西方文明对西方力量和价值观念的反应。这里的西方基本上还是它在冷战时期的含义。亨廷顿声称由于苏联这个超级大国的崩溃,西方现在超乎其他文明之上,处于异乎寻常的力量的顶峰。西方的军事力量是无敌的。除了日本之外,西方在经济上没有面临任何挑战。它控制着国际政治和安全机构,并同日本一道控制着国际经济机构。全球的政治和安全问题由美国、英国和法国协调有效地加以解决,世界的经济问题则由美国、德国和日本联手处理。这些国家彼此的关系极

为密切,在不同程度上把非西方国家排除在外。

非西方国家对此的反应是不同的。亨廷顿把这些反应分为三种情况。一种极端的情况是,少数国家如缅甸、朝鲜等试图自我孤立,使自己的社会不受西方“腐化”的渗透,实际上是不参加由西方控制的国际大家庭。然而,采取这种方针的代价是高昂的,很少有国家单独采取这种方针。第二种反应就是设法加入西方的行列,接受它的价值观念和制度。第三种态度是设法同西方保持平衡,发展经济和军事力量,同其他非西方社会合作对付西方,同时保持固有的价值观念和制度;简而言之,实现现代化而不是西方化。可见那些支持建立新秩序的热心者低估了西方面临的反抗情绪。事实上,除了一部分赶潮流的国家外,众多的非西方国家不满意,也不会欣然接受目前这种西方文明优势固定化。如果在非西方国家的人民中进行民意测验,国际货币基金组织无疑将得到财政部长和其他少数人的支持,但是在普通民众中支持率将极低。大部分人认为西方实际上正在使用国际机构、军事力量和经济资源保持西方的优势、维护西方的利益并推广西方的政治和经济价值观念。亨廷顿直言不讳地说:“他们的看法中有一种非常重要的真实成分。”

他认为力量的差别以及为争夺军事、经济 and 机构的权力的斗争确是西方和其他文明之间的冲突根源。文化上的差异,也就是基本价值观念和信仰的差异,是隐藏其后的第二个冲突的根源。从表面来看,西方文化已渗透到世界的其他地方。然而,就其本质而言,西方的概念同其他文明的普遍观念有着根本差别。西方有关个人主义、自由主义、立宪主义、人权、平等、自由、法治、民主、自由市场以及政教分离的概念同伊斯

兰、儒家、日本、印度教、佛教或东正教文化没有什么共同之处。西方想努力在世界的其他地方传播这些概念,但引起的反应却是对“人权帝国主义”的抨击和固有价值观念的复兴,这可以从非西方社会中年轻一代支持宗教原教旨主义中看出来。认为可能存在一种普世文明是西方的概念,它同大多数亚洲社会强调绝对忠于一个党派、承认民族间差异的传统直接冲突。其实,“在西方最重要的价值观念在全世界却最不重要”。美国和其他西方国家千方百计吸引其他国家的人民采纳西方有关民主和人权的概念。事实上非西方社会出现民主政府,常常是西方殖民主义的产物或者是外界强加的。众多的非西方国家由于与西方在文化特色上的冲突,和对国际体系中的权力和地位的争夺,不想或不能融入西方文明。它们试图通过发展自己的政治、军事和经济力量同西方竞争,试图建立现代的而又非西方的文明。它们继续谋求从西方得到技术、专门知识、机器和武器,力量不断接近西方,但价值观念和利益却与西方大相径庭。于是就形成了亨廷顿眼中非西方与西方对抗的态势,他认为这才是冷战后西方需要认真研究、小心对待的安全威胁。西方目前虽然还掌握着主导权,但脚下的地基已经不稳了。具体来说,西方面临的挑战是:

1. 伊斯兰文明的挑战。亨廷顿引用一位穆斯林作家的话说,西方的“下一场冲突必将来自穆斯林世界”。西方文明和伊斯兰文明之间的冲突已持续 1300 年了。本世纪一度出现西方占绝对优势的情况。但二次大战后,西方开始退却,阿拉伯民族主义首先兴起,接着是伊斯兰原教旨主义。冷战结束以来的种种迹象表明,两大文明之间绵延几个世纪的军事冲突不会减弱,而且可能会更加激烈。在海湾战争中,虽然只有少数几

个穆斯林政府公开支持萨达姆·侯赛因,但许多阿拉伯杰出人物私下为他喝彩,他在阿拉伯大部分公众中非常得人心。继而发生的前南斯拉夫的冲突中,西方公众表示同情和支持波斯尼亚的穆斯林,对他们遭受塞族的虐待表示痛心,然而对克罗地亚攻击穆斯林并参与肢解波黑却很少表示关心。伊斯兰世界严厉谴责西方采取双重标准。伊朗领导人敦促各国穆斯林向波斯尼亚提供援助;据说,到1993年,有来自二十几个伊斯兰国家的穆斯林在波斯尼亚作战。

亨廷顿进一步描述说:伊斯兰文明对现有秩序的挑战不仅表现在它同西方文明在欧洲的冲突上。从非洲之角到中亚,穆斯林同巴尔干地区信仰东正教的塞族人、印度的印度教徒、缅甸的佛教徒和菲律宾的天主教徒也发生暴力冲突。“伊斯兰的边界到处流淌着鲜血。”

2. 儒教文明的挑战。亨廷顿提出这个论断的理由主要是:冷战后若干儒教文明圈内的国家不仅积极地扩充自己的军事力量,而且大量向中东国家输出高技术或大规模杀伤性武器,暗地支持伊斯兰文明同西方直接对抗。

这其中他特别谈到中国。他认为冷战后西方国家几乎毫无例外地在削减军力。叶利钦领导下的俄罗斯也加入这个行列。而中国在引人注目的经济发展支持下,迅速增加军费,大力推进武装力量现代化,不断扩大军事力量。比如中国从前苏联国家购买武器,研制远程导弹,并在1992年试验了一个百万吨级的核装置。再如中国获取了空中加油技术并试图购买一艘航空母舰,以发展军队投放能力。亨廷顿还指责中国在南海问题上的立场引起东亚的多边军备竞赛。而且他声称中国还是军火和武器技术的出口大国。他声称中国向利比亚和伊

拉克出口了可用于制造核武器和神经毒气的原料,帮助阿尔及利亚建造了一个可用于核武器研究和生产的反应堆,向伊朗出售了美国官员认为只可能用来制造武器的核技术,且显然给巴基斯坦运去了射程为 300 英里的导弹的部件。除中国以外,朝鲜也向伊朗和叙利亚出售了先进的导弹和导弹技术。同时还存在武器从中东流向东亚的情况。如中国从巴基斯坦获得“毒刺”导弹。

在亨廷顿看来,这就形成了一种儒教与伊斯兰教的军事联系,目的在于获得对付西方的军事力量所需要的武器和武器技术。于是一种新的军备竞赛在伊斯兰—儒教国家与西方之间出现。一方面,这些非西方国家自称有权获得和部署它们认为对它们的安全所必要的无论什么武器,并结成了“由扩散者及其支持者参加的‘叛逆者’互相声援的条约”。另一方面,西方试图通过国际协定、经济压力和控制军火和武器技术的转让,来防止非西方国家发展可能威胁西方利益的军事能力。

3. 动摇不定的夹缝国家。亨廷顿指出非西方国家同西方的疏离感是不同的。与西方文明的隔阂对拉美和东欧国家来说是最小的,对前苏联的东正教国家则大些,对穆斯林、儒教、印度教和佛教社会则更大些。即使是决心成为西方非正式成员的日本,在一些重要方面亦显然不同于西方。如果说儒教—伊斯兰教联手反对西方,但与这个联盟相邻的一些非西方国家似乎尚未明确自己在这场对抗中的立场。他们在是否认同西方文明的问题上犹豫不决,其国家内部也因此产生了分裂。亨廷顿举了土耳其、墨西哥、俄罗斯为例来说明自己的论点。

他认为土耳其是其中最典型的。土耳其的领导人遵循凯末尔的传统,确定土耳其是一个现代的、世俗的西方国家。他

们使土耳其加入北约,在海湾战争中同西方结成联盟,还在申请加入欧共体。然而与此同时,土耳其社会中的显要人士一直支持恢复伊斯兰制度,认为土耳其基本上是一个中东穆斯林社会。他们指出,虽然土耳其的统治阶层一直确定土耳其是一个西方社会,但是西方的统治阶层拒绝接受土耳其,不会同意土成为欧共体成员国。实际原因如厄扎尔总统所说:“我们是穆斯林,他们是基督教,他们不这么说而已。”

在过去 10 年里,墨西哥采取了多少类似土耳其的立场。就像土耳其放弃历来反对欧洲的态度而试图加入欧洲一样,墨西哥已经停止以反美自居,而试图模仿美国,并同它一起加入北美自由贸易区。但对前总统萨利纳斯主导的这一进程,墨西哥国内存在许多反对意见。

不过亨廷顿声称,从全球来看,最重要的分裂国家是俄罗斯。俄罗斯是西方的一部分还是性质截然不同的斯拉夫东正教文化的首领,是俄罗斯历史上的老问题。共产党在俄罗斯的胜利一度把这个问题掩盖起来。俄输入了一种西方的意识形态,使它适应俄国的情况,然后以那个意识形态的名义向西方挑战。传统的关于西方化还是俄罗斯化的辩论中断了一段时间。现在俄罗斯人又遇到这个问题,而统治阶层和公众对此都存在意见分歧。叶利钦总统采纳西方的原则和目标,试图使俄罗斯成为一个“正常的”国家和成为西方的一部分。然而他的反对者中有不少人都认为应当抛弃这种“大西洋主义”的方针。1992 年春在俄罗斯欧洲部分进行的一次民意测验表明,40%的公众对西方抱有积极的态度,36%的公众抱有消极的态度。

亨廷顿提出一个分裂的国家要重新确定其文化特性必须

达到三个必要条件。第一,其政治和经济领导层必须总的来说支持这个行动。第二,国内公众必须愿意默许重新确定文化特性的工作。第三,所接受的文化中的统治集团必须同意这种转换。他认为这三个必要条件在墨西哥来说大部分都存在。前两个条件对土耳其来说大部分存在。但俄罗斯是否存在任何一个条件还不清楚。

在充满忧虑地分析了世界局势,或更确切地说是西方的处境之后,亨廷顿明确站在西方一边,提出了控制未来世界的对策。即促进西方本身的文明、尤其是欧洲和北美的组成部分之间更大的合作和团结;把东欧和拉美社会融入西方,因为它们的文化接近西方文化;保持与俄罗斯和日本的密切关系;支持同情西方价值和利益的其他文明集团;加强体现并使西方利益和价值合法化的国际机构。限制潜在的敌对文明——主要是儒教和伊斯兰文明——的军事势力的扩张,并利用儒教国家和伊斯兰国家之间的分歧。因此需要改变削弱西方军事能力的作法,尤其是要保持美国在东亚和东南亚的军事优势。

不过亨廷顿也指出,从长期发展看,西方将越来越不得不接纳这些非西方的现代化文明。这就要求西方要更深刻地了解其他文明基本的宗教和哲学观念。要认识到,在可预见的将来,将不会有普世文明,而只有各种不同的文明,每一种文明必须学会同其他文明共处。

三、理论挑战:一箭双雕

亨廷顿解释说,自己提出文明冲突论是为了填补冷战结

束后国际关系分析的空白,取代不合时宜的三个世界的划分,建立解释国际政治的新模式。但冷战后国际关系模式分析中真的出现了空白吗?像本文开始谈到的那样,各国论者的文章、专著多如过江之鲫,而却被亨廷顿视若无物。他要生面别开,重新构筑一个分析模式,既是出于分析国际变革的需要,某种程度上讲,也是出于对已有模式的不满。在就《文明的冲突?》一文与同行们的论辩当中,亨廷顿把自己学说中隐含的理论挑战昭示出来,声言自己的矛头分别指向虚假的模式和非现实的模式。

亨廷顿所谓虚假的模式,指的是为国际政治的现实主义学者、地缘政治学者所热衷的以国家为中心的分析模式。他不同意继续以国家为分析国际政治的基本要素,更不同意所谓国家利益、国家间权力的平衡是形成未来世界格局的杠杆的说法。他指出人们最终所能依靠者,不是政治意识形态或经济利益。人们在愿意认同,并能不惜生命为之战斗的是信仰和宗族、血缘和信念。

亨廷顿在反驳以国家为中心的现实主义学者时说,当然,一个国家是要寻求与其它国家之间的势力均衡。不过,如果那是一个国家要追求的所有目标,那么西欧各国在40年代末也许早该同苏联勾结,与美国对抗了。当时的西欧各国在政治和意识形态方面,感觉到了来自东方的威胁,结果它们并未按地缘政治的思路行事。

亨廷顿承认文明是由国家组成的,国家今后在世界事务中仍将是强有力的行为体。但他指出国家同时也属于不同的文明。随着冷战时代三个世界划分的消失,国家趋向在文明的范畴内认定自己的特性及利益。比如西欧的国民和政府现在

认为,来自南方的文化威胁正在取代过去来自东方的意识形态威胁。亨廷顿强调我们并不是生活在相互之间毫无联系的“孤立的国家”组成的世界里(这是他的辩论对手福阿德·阿贾米提出的概念)。我们的世界是由相互间部分重叠的多种国家群体组成的,这些群体在不同程度上以共同的历史、文化、宗教、语言、地理和机构为基础,而基础最广泛的国家群体就是文明。如果否认文明的存在,就等于否定人类生存的基本事实。

亨廷顿学说的另一面锋芒指向普世文明观,即他所说的非现实的模式。在他之前,也有些学者强调文化在国际政治中的作用。但一般都把文化当做促进各地区、各民族沟通、融合的积极性因素看待。部分人还认为随着全球经济的发展,全球性的文化也在兴起,从而为真正意义上的全球一体化,为迅速消弥分歧和冲突奠定了基础。同是强调文明的作用,亨廷顿却指出文明可以使人类团结起来,也可以使人们反目成仇。不研究清楚文明的本质,就不可能遏制住引起文明间冲突的力量。

他指责持普世文明观的人以普世文明当今存在并且今后也将继续存在这一假设为自己主张的前提,而这个前提却经不起简单的推敲。第一,有些人认为苏联的崩溃意味着历史的终结和自由民主在全球取得普遍胜利(他在此暗指弗朗西斯·福山1990年发表的《历史的终结》一文)。亨廷顿批评他们仍抱着冷战时代的思维方式不放,认为取代共产主义的唯一选择是自由民主制度,而前者的崩溃即是后者胜利。他指出即使是在苏联消失之后,也还存在且活跃着多种多样的政治形态,如集权主义、民族主义、市场共产主义(像中国)等。更重要的是,还存在着世俗意识形态之外的宗教选择。总之,认

为苏联的消失意味着西方一劳永逸地赢得了世界,纯属狂妄自大。

第二,有人认为通讯和交通发展扩大了相互交流,于是形成了共同文化。亨廷顿反驳说,只有在特定的环境中才会如此。而历史证明,在接触频繁的社会之间往往最易发生战争。相互接触即加强一个社会固有的特性,又引发不同社会间的抵触、反抗、对立情绪。

第三,有人认为,既然现代化和经济发展具有(相对于多样化社会)均质作用,那么就能形成与本世纪的西方文化极为相近的共同的现代文明。亨廷顿却看到现代化并不意味着西化,尽管在当代世界中,大多数现代化社会是西方社会。日本、新加坡、沙特阿拉伯形成了现代的繁荣社会,然而很明显,它们是非西方的。认为实现了现代化的其他地方的人们也应该“像我们一样”,这实际上反映出西欧的傲慢,而且本身就是文明冲突的表现。亨廷顿争辩说,认为斯洛文尼亚人与塞尔维亚人、俄罗斯人与塔吉克人、印度教徒与伊斯兰教徒、阿拉伯人与犹太人、日本人与美国人可以同属于西方决定的一种普世文明,只是脱离现实的想法。

他总结说,普世文明只能是普世权力的产物。罗马帝国曾创造过的文明,在当时的历史条件下可谓近似于普世文明。19世纪的西欧列强通过殖民主义,20世纪的美国通过霸权主义,曾使西方文化扩展到现代世界的许多领域。然而,欧洲殖民主义时代早已终结,美国的霸权也正在走下坡路,紧随其后的将是西方文明的衰落。非西方文明的民族和政府不再是西方殖民主义的目标,不再是历史的奴隶。它们与西方共同推动和决定历史的发展。国际政治走出了西方阶段,世界事务的中

心成为西方文明和非西方文明之间以及非西方文明内部的互动。因此,亨廷顿坚信未来的世界将处于文明政治格局之下。

(作者朱文莉,北京大学讲师)

王缉思

“文明冲突”论战评述

亨廷顿《文明的冲突?》一文,在国际政治领域和一些相关的研究者中,既引起了轰动效应,又留下了长久的思考。此论发表两年以来,对它的反应一直没有降温。提及“文明冲突”的言论,在有关中外报刊上俯拾即是。除美国《外交》季刊于1993年连续刊登亨廷顿的论文、对它的批评和亨廷顿的反批评以外,像《外交政策》、《国家利益》这样的权威国际政治刊物也陆续发表了评论文章。在中文刊物中,香港的《二十一世纪》率先全文译载了《文明的冲突?》并两次开设专栏加以评论。接着,《中国社会科学季刊(香港)》、《东方》、《西亚非洲》、《现代与传统》、《青年报刊世界》等刊物纷纷以专栏形式发表了中国学者的评论。散见于各类学刊上的反馈,更不计其数。《国外社会科学》等刊物,则译载了多篇外国学者的评论。中国知识界对文明冲突论的回应,同国内的“现代化热”、“传统文化热”、“东亚热”相结合,再加上近年来中国国际地位提高所

引起的心理变化,使这一讨论具有特殊的政治和思想意义。

本文拟就中外学术界和国外政界对亨廷顿文明冲突论的反应做一番大致的梳理。文中提到的一些看法并非因亨廷顿而发,但因与本论题有关,也一并加以介绍。在评述过程中,掺杂了笔者的一孔之见和求知中的疑惑。因资料和学识所限,必有疏漏、浅陋及曲解之处,尚祈指正。

一、“文明”的概念和划分

亨廷顿提出冷战后世界政治冲突的主线将是“文明的冲突”。在加以评论以前,首先应把他所说的“文明”的概念理出头绪。

一般来说,“文明”(civilization)一词有两种基本含义。第一,文明是野蛮、未开化、原始、兽性的对立面,指人类社会发
展程度较高的形态、阶段或组织。文明的这一含义,往往与文化、教育、科学、艺术、道德、礼仪的发达和精妙相联系。在“文明社会”、“精神文明”、“物质文明”、“文明经商”等用法中,文明可以有高低优劣之分。第二,文明是一个民族、国家、地域或具有共同精神信仰的群体的文化遗产、精神财富和物质财富的总和,也可以指其中的某一历史阶段或断层。在“古希腊文明”、“两河流域文明”、“中华文明”、“伊斯兰文明”、“西方文明”等用法中,文明既可以指特定历史阶段的某一社会,也可以指该社会的整个历史延续,既可以是地域概念,也可以是跨越地域、民族、国家的宗教概念。在这第二种含义中,比较文明之优劣是个十分敏感的问题。在当代严肃的政治对话或社会

科学探讨中,如果有人说基督教文明优于伊斯兰文明,或者印度文明优于中华文明,是要冒天下之大不韪的。

。上述两种文明的含义有明显的区别,却又无法截然分开,这就增加了问题的复杂性。特别是出现了“农业文明”、“工业文明”、“资本主义文明”、“社会主义精神文明”等等用法。拿“工业文明”来说,它既比农业文明先进,其出现同西欧资本主义紧密相关,又没有明显的地域、民族或宗教的属性。

因此,想使文明的定义(以至几乎所有社会科学概念)规范化,得到一致认同,是不可能的。几乎是有多少种论述文明的著述,就有多少种文明定义。就这个意义上说,定义没有绝对的正误之分。重要的是,同一作者对概念的使用不要前后矛盾,对他的批评应该先从他设定的定义出发,而不是从批评者设定的定义出发。

亨廷顿理论中文明的概念,明显地属于上文的第二种含义。他的定义是:文明是一个文化单位,是最高文化群体,是范围最大的文化认同,文明之间最大的区别不是种族或民族,而是宗教。他列出的今日世界的主要文明有西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫—东正教文明、拉丁美洲文明,还可能有非洲文明。

亨廷顿的批评者中,不少人指出其文明定义和划分的不够精确之处^①。詹姆斯·科斯说,亨廷顿举出的八大文明中,只有四种文明是同宗教认同的,而经济最发达的两种文明——西方文明和日本文明,都是世俗的^②。徐国琦在《亨廷顿及其文明冲突论》(见本书)中则说,“单从地理上谈文明,是不科学的,理应包括文明的现代含义,即把工业文明、科技文明、现代化等作为文明定义的一个不可分割的组成部分。从文

明的现代意义看,根本不存在什么文明的严重冲突。”

亨廷顿明言他的文明定义主要是文化和宗教概念,怎么是“单从地理上谈论文明”呢?如果离开亨廷顿的文明定义来评论他的理论,把文明的含义扩大到无所不包的程度,那么确实没有文明的冲突可言,不过我们的论题也就失去了探讨的出发点。

亨廷顿把西方同非西方(the West and the rest,直译为“西方同其他”)的文明差异作为他的理论中心。在中国,许多人习惯性地论说东西方文明或东西方文化的反差。亨廷顿等西方人眼中的“非西方”,与一部分中国人眼中的“东方”,决不是简单的用词不同。亨廷顿在西方文明之外,看到了各各不同的六七种文明,而决没有“东方文明”的总称。在中国学者中,对何谓东方文明,其实也有不同理解。例如,李慎之所说的东西文化融合,是指中国文化同西方文化的融合,没有以中国文化代表其他非西方文化的意思,而是认为阿拉伯文化、印度文化和中国文化“实在无法归为一类”^③。有人则不然,试图论证三者构成一个“东方大文化体系”,其核心为中国文化。对此,许纪霖评说道:“所谓‘东方文明’纯粹是按照‘西方文明’的对立思路杜撰出来的莫须有的捏造。”^④

阮炜在他的评论中,看来赞同亨廷顿对文明的理解和划分,只是认为应该承认并重视犹太教文明的存在,并且应该看到每种文明之中尚有子文明存在(实际上,亨廷顿是论述了子文明的)。阮炜指出:“皈依一种宗教,自然会认同与信仰有关的其他事物,如论证信仰的哲学理性因素、社会组织形式、伦理道德、建筑样式、文学艺术、实用技术,在许多情况下甚至是语言。实际上,讨论近代以前的人类史,‘文明’和‘宗教’者两

个概念是互相重合、几乎不可区分的”(见本书)。他的论文对文明概念和人类文明史的探讨,在众多评论中也许是最为精细的。

从对亨廷顿有关文明概念的批评意见中可以看到,学者对当代世界各种文明的特征及其相互之间的分界很难有大体一致的看法。比如对于是否存在一个单独的日本文明,其当代特征是什么,将向何处发展,众说纷纭,莫衷一是。有相当多的中国学者强调日本文化中的儒家影响,甚至认为它就是儒家文明的一个分支。阮炜则认为日本当代文明中的西方成分甚多,不应属于儒教文明,而是应归入亨廷顿所描述的“精神分裂”文明(土耳其、墨西哥、俄罗斯)之列。科斯说,日本的世俗国家特征重于它的文明特性,日本文明是儒教、神道教和佛教三种宗教的综合体,既可以把日本看成儒教文明的一部分,也可以说儒教是日本文明中的一种成分^⑤。

二、文明和文化问题对 国际政治的重要性

亨廷顿的论文发表以前,国际政治的研究者中只有少数人把文化或文明问题放在自己的视野之内,而文化学者中论及当代国际关系的,也为数不多。在中国学者中尤其如此。因此,亨廷顿此论一出,给一部分学者以耳目一新之感,而另一些人则坚持认为,构成国际政治中心成分的,仍是民族、国家、利益、权力、经济、战略、领土主权等等因素,文明至多是一个间接因素。亨廷顿把文明和国际政治扯在一起,岂非离题

太远？

如果我们能把世界分为精神和物质两部分，一般论者所称的“文明”，偏向于精神世界的范畴(当然也必须有其物质基础)，大概是没有疑问的。唯物史观认为，物质是第一性的，精神是第二性的，经济是政治的基础，政治是经济的集中表现。人类的战争和冲突起源于私有制，是对财富和领土的争夺。亨廷顿竟然把文明之间的矛盾说成未来世界冲突的主要根源，是唯心论的观点。对于唯物论者来说，亨廷顿理论的错误是带根本性的。

尽管尚未见到中国学者从这一角度对亨廷顿进行批判，唯物论对中国学者的指导意义是显而易见的。许多中国学者对亨廷顿文明冲突论的批评集中于一点，即经济利益和政治权力的矛盾是国际冲突的主要根源，而意识形态、文明、价值观等方面的冲突只是利益冲突的表象。国家、民族是利益的主要载体，文明则不是利益的主要载体。因此，在许多人看来，把文明列为世界冲突主线的观点是不值一驳的。石中指出，在中国同西方的矛盾中，西方人以文化为幌子而攫取实际利益，而中国人在为实际利益进行反击时会重新举起中国文明这面旗帜(见本书)。经济利益导致政治矛盾，掌握政权是为了谋求经济利益，宗教、意识形态等等价值观说到底只是面具，是利益的反映和争权夺利的工具。这种观察方法，既一直被用来解释几千年的文明史，也是今天许多(恐怕是大多数)中国人的政治观和观察世界政治的出发点。

应当说，相当多的外国人也是这样看待政治的。指出许多国家政府和政治家都把精神信仰举为旗帜，而实际上却以经济等方面的实际利益为决定政治行为的最终动力，也是必要

的。但是,在许多政治现象中,价值观与利益之间的关系,却难以简单地指出谁服从谁^⑥。对价值观和宗教信仰的追求,对民族和国家的认同,对物质利益和资源的争夺,都是世界政治的动力。它们三者之间的关系,向来都是难解难分的连环套。

一些中国学者指出,亨廷顿把中国说成以儒教为本,为抵制西方文明而欲同伊斯兰结盟,是无稽之谈,今日中国是以实际利益而非意识形态为出发点来决定自己的外交行为的。以中国人对中国政治的理解来驳斥亨廷顿有关中国的观点,是很有说服力的。同时也应看到,用适合本国政治历史的思维框架去观察更为多元化的外国和国际政治现象,难免一叶障目,以偏概全。同是传统文化和意识形态,儒教和社会主义之于中国,同基督教和自由资本主义之于西方,伊斯兰教之于伊朗,犹太教之于以色列,有着十分不同的含义和作用。对于某些国家和民族的某些人来说,意识形态和文化价值观可以被随意打扮和使用,成了实现利益目标的一种实用工具。而对于另一些国家和民族的另一些人来说,为了虔诚的信仰而抛头颅洒热血是十分正常的,宗教之争,信仰之争,未必需要以物质利益方面的动力为基础。笔者最近收到中国驻某伊斯兰国家一位外交人员的来信,谈及他对该国人民宗教信仰的执著感到吃惊时写道:“生活在一个宗教国家,才知道在人的生活、包括政治生活中不仅仅有利益在起作用,宗教等意识形态往往令人难以置信地起着重要作用。”应该看到,对意识形态和宗教信仰的不同态度,无神论和有神论的差别,本身就构成文化上的反差,也构成政治争端的一个重要来源。

许多政治观察家把务实主义和经济因素的上升看作是冷战后国际政治的重要特征,这是很少有疑义的。但是与此同

时,也有社会学家和宗教学家预言,二十一世纪将是宗教的世纪^⑦。近年来席卷全球的宗教热,包括传统宗教的复兴和新兴宗教的崛起,应引起国际政治观察家的注意。伊斯兰原教旨主义的活跃自不待言,基督教在美国的影响、传统宗教在苏联解体后的东欧和中亚地区的影响都在上升。文明冲突论的出现及其所引起的争论,恰恰与环球宗教热合拍,决不是偶然的。

对于同属精神信仰范畴的当代思潮——民族主义,亨廷顿在其《文明的冲突?》中着墨不多。但是他强调主要以宗教划分的文明,实际上贬低了民族主义所起的作用。他说,全球经济现代化和社会变革正在削弱人们的民族国家属性。这一点,受到许多批评者的指摘。为什么对宗教的认同会高于对民族的认同?这是亨廷顿难以说明白的一个问题,也是在笔者看来文明冲突论最大的理论漏洞。但是如果反过来,说对民族的认同(民族主义)就一定高于对宗教的认同(“文明”),亦不易上升到理论高度予以论证。有人说,“民族主义可以说是一种时效性最为长远的意识形态”,“是迄今为止世界上最强烈的、也富于情感力量的意识形态”^⑧。如果宗教也属于意识形态范畴的话,此论就难以站住脚。就“时效性”而言,宗教要比民族主义的现存历史长几倍。就“情感力量”而言,对于历史上和今日世界的许多人来说,对宗教的认同也比对民族的认同更为强烈。“宗教作为人类深层的精神现象的一个特点,就在于当信奉它的民族或个人产生危机感时,传统的宗教信念特别容易外化为人的行为,成为价值取向的源泉,甚至会导致常人难以理解的非理智的狂热行动。”^⑨

以宗教界定的“文明”与民族主义相比,哪个对国际政治的影响更大?对这个问题,在学术层面上也许无法做出肯定回

答。问题的复杂性首先在于,文明可以是跨民族跨国家的,民族也可以是跨宗教跨文明的。只有在日本这样的少数例子里,文明和民族、国家才近乎完全的统一体(如果不承认日本文明自成一体,又另当别论)。阿拉伯民族主义与伊斯兰教义密切相关,但伊斯兰教的世界化又同阿拉伯民族主义有矛盾(阿拉伯人是不是一个统一的民族,也是有争论的)。伊斯兰教本来是一种民族宗教,其内在核心是阿拉伯人特有的。然而随着一千多年的历史发展,伊斯兰教的民族纯正性被皈依它的众多民族破坏了。土耳其人、伊朗人、库尔德人、马来人、哈萨克人、阿塞拜疆人、旁遮普人、俾路支人等等民族,都成为伊斯兰文明世界的一部分。在当代世界政治生活中,宗教冲突与民族冲突犬牙交错。亨廷顿用波黑冲突的例子来证实自己的文明冲突观点,批评者(如本书中的冯天瑜)则说波黑冲突是为争夺领土空间的民族利益之争。印度和巴基斯坦在克什米尔的冲突,也是民族冲突与宗教冲突的重合。在多种原因导致一种结果的情况下,认定其中一种原因是主因,向来是不易论证清楚的事情。

问题的复杂性还在于“民族”这一概念同“文明”一样地极度混杂。如果文明还可以宗教为主线来划分的话,何谓“民族”则更易引起争论,更易使论者动感情^⑩。亨廷顿的许多批评者都说,民族矛盾而不是文明冲突是当代国际政治的主线。但是,只要把“民族”的定义放宽一点,那么美国和俄罗斯、美国和中国、英国和阿根廷、印度和巴基斯坦、秘鲁和厄瓜多尔、俄罗斯和车臣、波黑的塞尔维亚族和穆斯林族^⑪、卢旺达的胡图族和图西族、阿拉伯人和以色列人等等一大串性质不同的国际国内矛盾,统统可以放到“民族矛盾”的大筐子里,而在这

种语境下说民族矛盾是国际政治主线,也就没有什么意义了。

在世界政治中,最简单、最容易把握的概念是“国家”,因为它有主权,有政府,有确定的边界和人口^⑫。国家是国际政治的主要行为体,国家之间的互动构成国际政治的主要内容,这是毫无疑义的。国家利用文化互动达到扩张影响或保护主权的目的是,在冷战结束后尤其明显。与此同时,文化或文明的力量又可以是非国家、超国界的,以民族^⑬或宗教为载体,对国家及由国家组成的国际体系造成巨大的冲击。亨廷顿文明冲突论的理论基点之一,就在于此。作为一个国家的政府,总企图以各种可资利用的手段,在其控制的人口疆域内,形成统一的文化。但是使国家与文化形成统一体的努力,在经济全球化、信息传播全球化的时代,越来越难以取得成功。今天世界上180多个国家里,真正称得上单一民族国家的,最多不过10%。随着势不可当的世界性移民浪潮,许多国家的“民族纯洁性”将不复存在。而在民族和宗教本来就多样化的国家里,文化的一元化更是不可能的。

明乎于此,世界上一些自认为先知先觉的人——决不仅仅是西方人——在心中构想着一张张不以主权国家划界的新的世界地图。一些思想家心中的政治地图,“越来越多地由文化和经济构成,而较少地由旧的国家疆界构成”。他们构想中的一种新的跨国组织形式,是以文化和经济力量高度集中的世界大都市为中心的“城市—地区”(city—region)^⑭。以其《历史的终结》一文名噪一时的弗朗西斯·福山,就是这种所谓“文化经济制图学”的构思者之一。福山说:“我认为亨廷顿以他的‘文明冲突’思想表现了一种真正的洞察力,因为这一思想突出了文化作为国际社会关系中一种决定性力量的极端

重要性。”^⑯美国的一位有影响的世界政治理论学者罗森诺提出了“两个世界”的构思和“后国际政治”的概念。他说,以国家为中心的世界仍然会长期存在并发挥作用,但另一个由跨国组织、非政府组织、国家机构等行为体构成的“多中心世界”已经崛起。他声称在后工业化的全球政治生活中出现了如此巨大的变化,世界政治的趋势已越来越由超越国家直接控制能力的互动关系所左右。如果继续把这一研究领域称为“国际政治”,已不恰当,“国际关系”更是一个过时的观念。罗森诺还提出了“全球文化”的概念,说世界范围的行为规范正在形成之中^⑰。

中国学者屠启宇用一种地缘分析的视角来观察全球政治系统的变化,论述了当代主权国家系统同民族、文化的分野以及经济和自然资源配置的矛盾。他说:“系统优化很大程度上是以地缘环境——文化——经济结构为参照系,同现行的行政区划既有相符之处,更有矛盾冲突。就当今世界最主要的行政区划单位——主权国家而言,就表现为面对全球系统化趋势如何重新确定主权国家的角色。就如同从全球看是系统化,从国家看则是一体化和解构化。人类面临的是交流日益增加,资源配置日趋合理的未来,但主权国家面临的是更为严峻的挑战。因为系统化直接关系到国家主权赖以存在的国家疆域的稳定。”^⑱这种探索,也是在寻找国家、民族、文化(文明)、经济各大系统之间的合理关系。

一篇美国学者撰写的系统地批评亨廷顿的论文指出:很多评论家指责他贬低了未来体系中国家地位的重要性,其实他看到国家越来越不能成为国际政治主要行为体的长远趋势,是正确的;他注意到在文化共性的基础上形成新的泛国家

集团的努力,也是正确的。他的错误,主要在于他过分强调了文化差异的作用,把它视为国际冲突的主要动因而不是众多动因之一^⑮。也就是说,文明差异、民族冲突(ethnic conflict)、国家间矛盾这三种不同形式的矛盾是相互交错、相互作用的,难以判断哪种冲突是决定性的。

从亨廷顿理论所得到的回应和冷战后国际政治出现的新现象看,研究文明和文化问题对于国际政治研究有着重大的意义。无论从学理和政治角度对亨廷顿的文明冲突论做出何种评价,它毕竟激发了许多中国学者的思考。邝杨认为:“亨廷顿对文明和文化问题的强调是有启发意义的。对于那些在狭隘的民族主义情绪和政治意识形态思维中纠缠得太久的人来说,变换一下视角,重新从文明的角度来观察世界大势,尤有必要(见本书)。”王逸舟也说,亨廷顿的文章确有过人一肩之处,开国际政治的“大文化”研究之先河(见本书)。就文化对冷战后世界政治的影响问题,王沪宁著专文进行了探讨。他指出,冷战后国际关系的基本要素发生了重要的变化,其中之一就是文化地位的上升,文化问题的敏感性大大加强,出现了两个引人注目的动向。一个动向是文化扩张主义,表现为文化霸权和横向文化扩张两个方面。一些国家制订了文化战略,用以确定有利于本国国家利益的国际关系结构;另一个动向是一些国家在文化霸权的冲击下,积极地维护文化主权。文化冲突也引起了一些新的理论形态,如亨廷顿的“文明冲突”论,约瑟夫·纳伊的“软实力”论,弗朗西斯·福山的“历史终结”论等等。文化扩张和文化主权构成了当今国际关系上主权斗争的一个新的领域,文化争执实际上是对主权概念的一种挑战^⑯。

当然,把文明和文化问题引入国际政治研究,也要防止牵

强附会。比如,有人把若干年来许多东亚国家的经济增长以至国际和平环境归功于东亚文化传统,这样的因果关系就值得深入探究。至少它无法解释为什么这些国家在某一时期经济落后,在另一时期经济繁荣;在某一时期相互间征战频仍,在另一时期却能够和平相处。把某种文明说成具有“以和为贵”的特征,而把另一种文明说成以扩张成性为特征,就像把某些民族称为爱好和平的民族而把另一些民族贴上好战的标签一样,不但在学术上缺乏根据,而且容易走向偏狭的民族主义,在政治上也是不利的。

三、东西方文明的融合?

许多评论者指出,在经济现代化打破国家和地域界限的全球化进程中,各种不同文明之间既有冲撞,又有融合,而且融合的趋势不可阻挡。李慎之认为,人类历史进入了“分久必合”的全球化时代。加速全球化的最大推动力是市场经济,它将打破文明的界限,使人类面临许多共同的问题。今天的世界陷入了价值观念空前的大失落和大混乱之中,也就是一场全球文化大危机。要避免危机失控,需要创建全球文化,其核心是确立人类社会的道德规范^②。汤一介以中国文化对印度佛教文化的吸收为例,说明不同文化之间关系以融合为主导,指出“目前中国文化正在朝着更加充分吸收西方文化的发展方向展着”。他强调中国人不应跟着亨廷顿的思路跑,以“西方的”和“非西方的”作为文化取舍的标准,而应在全球意识下发展自己的民族文化(见本书)。阮炜等人认为,西方文明应当尽可

能学习其他文明,加深文化间的相互理解和尊重。这样,共同创立一个普世文明是完全可能的(见本书)。

另一些评论家不见得赞同世界各种文明正在趋向大同的看法。张汝伦认为,今日文化融合论的理由是一元的经济决定论,但人类生存领域存在着多元性和不可规约性。经济及与经济发展有关的社会组织与结构的确可能趋同,但文化领域或人的“生活世界”在可以预见的将来则不会。“从人类文明史看,基督教之与犹太教,儒家之与佛教,都有吸收和融合,但并不趋同,更不融入。”这个看法,同亨廷顿关于文明互不兼容的观点接近,即人们的经济地位和政治态度可以改变,可以有混血人和双重国籍的人,但很难有人能成为半个天主教徒和半个穆斯林。不过张汝伦又说,随着人们交流的日益频繁和传播手段的日益先进,不同文化的融合正以前所未有的规模在进步(见本书)。另外,他还用实例说明有人可以声称“我的碗是萨满教的,我的心是佛教的,我的右脑是儒教的,我的左脑是基督教的^①”。当然,这个例子只能是特例。如果像亨廷顿那样,用宗教信仰来界定文明,那么文明的融合在可以预见的将来确实难以实现。多数论者所谓的文明融合或普世文明,主要指的是应当建立全人类共同接受的世俗的道德规范。

还有一些人对亨廷顿理论的质疑并不在于文明的差异是否在缩小,是否会导致冲突,而是关心在各种文化的互动中,特别是在“西方同非西方文化的较量”中,哪种文化将占上风。在西方批评家中,有人坚持认为现代化就是西方化,接受市场经济的规则就是走向西方式民主和政治多元化的第一步。在中国,许多评论意见集中于一点,即亨廷顿们所坚持的西方文化霸权思想已经过时。“三十年河东,三十年河西”,过去西方

文化统治世界,现在它已经腐朽没落,日薄西山,而源远流长、博大精深的东方文明正在崛起。二十一世纪是亚洲世纪,中国世纪,以后把人类从各种危机和灾难中拯救出来的,非中华文明莫属。据报道,新加坡前总理李光耀说,亚洲经济的迅速发展将引发亚洲文明的复兴,并确保亚洲的价值观最终会超越西方的价值观。有不少中国人将此言誉为真知灼见,呼吁向新加坡学习,抵制西方文化侵蚀及西方政治影响^②。

萨伊德提出的“东方主义”理论话语,在中国人文知识界成为一个热门话题。笔者主修国际政治,对这场争论没有发言权,但它涉及到“后殖民主义”、“文化帝国主义”等等情绪化、政治化的概念,并同有关亨廷顿文明冲突论的议论搅在一起,发人深省。在国内有关“东方主义”和有关亨廷顿理论的讨论中,可以感觉出几种不同的情绪。张宽呼吁“探讨如何加强中国人的文化认同和民族凝聚力,以便去应付酝酿中的‘文明的冲突’,这是每一个有责任感的中国知识分子应该严肃思考的问题”^③。姜义华说,亨廷顿是“利用文化上文明上的霸权主义、殖民主义来继续保持西方强权”。在他看来,西方国家“给东亚地区带来的主要是殖民主义的文化,很少西方文化的精华,西方文化中的糟粕倒广为泛滥”(见本书)。也有人反对把文化讨论意识形态化,民族主义化,反对用“不是东风压倒西风,就是西风压倒东风”的思维框架,去解读复杂的文化互动现象。

其实,即使没有亨廷顿提出“文明冲突论”,在文明间关系的问题上也有强调融合同强调差异或冲突的分野。亨廷顿理论的出现,给两种视角都制造了靶子。“融合论者”批评他没有看到全球化的趋势正在缩小各个文明集团间的距离,带来各

种文化之间前所未有的交融和沟通。一部分“差异论者”(主要是美国人)攻击他夸大了西方的弱点,看不到西方文明正在向世界的每一个角落扫荡;另一部分“差异论者”则指责他无视东方文明的复兴,企图螳臂当车。

与文明是否相互融合的争论最有关联的问题之一,就是现代化是否意味着西方化。这是一个在表面上似乎已经解决但在深层意识上其实并没有解决的老问题。正如张汝伦所指出的,在中国、日本、韩国等东亚国家,“现代化等于西化,几乎成了一种集体无意识”^{②4}。亨廷顿本人的答案是很明确的:“现代化不等于西化。日本、新加坡和沙特阿拉伯是现代化的繁荣社会,但是他们显然是非西方的。以为其他民族要实现现代化就必须‘像我们这样’,是带点西方式傲慢的想法,其本身就显示了文明的冲突。”^{②5}

一些中国学者强烈批评亨廷顿对东方文化的无知、浅薄和妄言,固然有道理,特别是因为他从“文明冲突”的前提出发,预测中国可能同西方对抗,提醒西方警惕中国。但是,问题主要不是出在西方对中国的了解上。如果亨廷顿对中国文化有更多的了解,他会改变自己的观点吗?假使他更多地了解中国人一百多年来对自己文化的评价和相互争论,恐怕只会感到更多的困惑;假如他能尊重当代中国学者的学识和观点,在如此众多的分歧意见面前也会无所适从。中国学者对于儒家文化是否(以及是否应该成为)中华文化的主流,对于什么是儒家文化的中心内容和特点,都缺乏大体一致的结论。至于中国文化现在是处于振兴阶段,还是处于“人文精神的失落”阶段,是处在同西方文化融合交汇的过程中,还是处在分道扬镳的过程中,是融合交汇好还是分道扬镳好,似乎也是大有争议

的问题。

如果我们把日本、韩国、东南亚各国放在观察的视野之内来讨论东亚文明同西方文明的融合抑或冲突,情况就更复杂了。东亚各国在西方文化和全球化潮流的冲击面前的态度既有共性,也有区别。在每一个国家内部,都有许多意见分歧。公共传播媒介对于马来西亚和新加坡对西方影响的抵制有不少报道,这里不必引述。同时,传媒不大加以渲染的政治思想态势,也不应当忽略。例如韩国总统金泳三近来推出的“全球化行动”蓝图,就很值得重视^②。金泳三指出,世界已经进入全球化时代,韩国应在教育、法律和经济制度、政治和新闻媒体、国家和地方政府、环境保护、文化这六个领域进行改革,以适应全球化的步伐。他说:“我们的文化和思想行为方式必须适应全球化。我们必须重新发掘我国传统文化的内在精髓,并且将它同全球文化交汇融合。我们必须以一种对自身文化的自豪感和对其他文化的尊重兼而有之的开放态度迈向世界。”

亨廷顿强调文明差异将导致文明冲突以至世界大战,对此很少有人会赞同。但是,从冷战后美国同东亚关系发生的变化来看,亨廷顿的某些论点也不是完全无的放矢。西方同东亚在文化传统和价值观上的差异,以及东亚各国在文化上的接近,同西方和东亚政治经济矛盾交叉在一起,引起了许多联想,有人甚至是有意识地加以突出。新加坡对犯法的美国青年施以鞭刑,一时闹得沸沸扬扬。一位对1994年亚太经济合作组织雅加达会议进行评论的日本记者,津津乐道于会议上一位马来西亚部长和一位中国部长不约而同地批评美国立场的事情,说:“一个是代表伊斯兰文化圈,一个是代表儒教文化

圈,这一点是极富暗示性的。”他把贸易自由化问题上美国同部分东亚国家的分歧说成“东方文明与西方文明的对立”,声称美国最担心的是建立以东方价值观为基础的经济圈,最恐惧的是马来西亚总理马哈蒂尔所说的“世界史上没有先例的伟大文明圈”;亚太经合组织不仅在经济方面,而且在文化和文明方面都将给美国以巨大冲击^{②7}。韩国对亨廷顿的文明冲突论也很关注,有很多评论。一位韩国学者说他所受到的启发是:具有共同文化渊源的东北亚国家应形成“东北亚儒教文化圈”,形成自己的经济共同体^{②8}。

以宣扬“敢说‘不’的日本”而闻名的日本人石原慎太郎,近来又同马来西亚总理马哈蒂尔合撰了一本书《敢说“不”的亚洲》,抨击西方价值观。石原在另一篇近作中,把日本在二次大战以前在亚洲的扩张说成抵御西方殖民主义。他写道:“由于热切希望不要像其亚洲邻国那样沦为欧洲列强的殖民地,日本进行了现代化努力。直到太平洋战争爆发以前,日本向工业和军事强国的转变还是基于一种信条,即整个亚洲地区的繁荣应以日本为核心来取得。但是军国主义的疯狂造成了对欧洲和美国殖民主义的纯粹模仿,使国家背离了原先的轨道。”照这样说,日本侵略亚洲和学习欧美竟有因果关系。不知为何,有的中国学者为突出东亚文明,要说“东亚各国素来没有对外殖民和进行扩张的传统”,“东亚地区各国,都是在经历了长期反殖民主义的斗争取得了民族解放和国家独立以后,……方才寻找到适合于本国实际条件的现代化之路”^{②9}。这里所指的“东亚各国”,也包括日本吗?

文明的融合或冲突是一个将会长期争论下去的问题。重要的是,不能让文化、文明、种族、肤色等等方面的异同模糊了

自己的视线,而应当像张汝伦所指出的那样,“……从自己切身的文化关怀出发,培养像托尔斯泰、爱因斯坦和甘地这样的博大胸怀,在这个被种族、宗教、语言、文化分裂及至破坏的世界上,面对人类共同的问题和困境,不但负起对自己的命运,而且也负起对全人类命运的道德责任”(见本书)。陈少明认为,中国的国家战略和根本任务是实现现代化,因此“它的价值取向,不是与不发达国家认同,而是与现代化社会认同,其它意识形态的,文化传统的,暂时都是从属的,只能灵活加以调度,不可能也不应当主动充当反西方的旗手”(见本书)。汪晖从另一个角度,提醒我们防止把关于亨廷顿理论的讨论引入歧途:

亨廷顿的文化冲突的未来图景在进入中国的语境之后,可能对中国传统原有的文化民族主义产生刺激,因为此时有相当一批知识分子感觉到自己是文化上的西方的异己者。亨廷顿的“文明冲突论”在国内所激起的这种反应,与“后殖民主义”在国内激起的反应十分相似。而这两种理论在美国原来的语境中,却恰好是处在对立的两极:一方面是从西方文化中心出发的主流,而“后殖民主义”则是从边缘出发的反主流文化。在美国,这两极共同构成了一个完整的“话语场”。可是这些理论转移到中国之后,它产生的一个可能的结果是把社会文化中的许多基本力量,整合到一个民族主义的基本立场中去。我以为这是需要探讨的问题,因为这可能带来许多麻烦,民族主义是一柄双刃剑,一方面它可以凝聚整合民族精神,一方面也会产生很大的负面效应^⑩。

四、关于伊斯兰文明

亨廷顿文明冲突论中所描述的对西方的主要挑战,来自穆斯林世界而不是儒教文明,虽然他对此并没有明说。西方基督教文明同伊斯兰文明之间的矛盾,已经持续了1300年以上。反观西方文化对东亚文化的冲击,从上个世纪中叶才真正开始。今天,在所谓儒教文化圈里,找不到像伊斯兰原教旨主义那样激烈的反西方情绪和政治力量,也是不争的事实。

因此,如何看待伊斯兰世界对西方的挑战,应是衡量亨廷顿理论是否站得住脚的主要尺度。关于伊斯兰世界的政治家和学者如何评价亨廷顿理论,我们所掌握的材料很少^①。不过就西方和中国一些学者的评论看来,有一些值得深思的问题。

首先,冷战的结束是否促使伊斯兰势力构成一个政治整体?马小军认为,伊斯兰世界从来没有成为一个严整的政治、经济甚至宗教板块,今天的伊斯兰世界也仍然是一个多元化的世界,而且各伊斯兰国家的政治经济制度大相径庭。它们把各自的国家利益置于首位,对西方的态度迥然不同。在马小军看来,难于把伊斯兰世界看作一个国际政治中的整体或曰集团性因素,而且在可预见的将来也看不到这种一体化趋势。在这里,“共同宗教所带来的温情色彩是毫无意义的”(见本书)。刘靖华也认为,“一切宗教和文明方面的差异都服从了民族国家的经济及战略利益需要”(见本书)。

苏联解体后,新独立的中亚国家为伊斯兰世界增添了新

成员。判断它们的政治走向,对观察伊斯兰世界能否扩大其地缘政治影响很有意义。马小军指出,当中亚国家加入由伊朗、土耳其、巴基斯坦共同创建的“经济合作委员会”时,伊朗和土耳其又各自发起成立“里海经济合作区”和“黑海经济合作区”,巴基斯坦也有自己的政策。各国分歧重重,使“经合会”这样一个覆盖 2.5 亿人口的区域性组织无法发挥应有的作用(见本书)。沈翼鹏详细分析了中亚五国独立后的宗教问题,比较了来自伊朗和沙特阿拉伯的泛伊斯兰主义和来自土耳其的泛突厥主义在中亚的推进,得出结论说,“各国不同程度的伊斯兰复兴是对前苏联,特别是斯大林时代民族不平等、压制甚至扼杀宗教信仰自由的一种反动,也是由于各民族之间相同的宗教信仰有助于促成地区的合作和发展。因此,对宗教的复兴不能仅仅视为消极现象”。他还描述了中亚各国的一种矛盾的心理和矛盾的政策选择:它们一方面因宗教信仰的亲合力而求助于中东穆斯林石油大国和土耳其,另一方面又企图借助西方的经济援助,寄希望于西方,向往西方的民主模式,对伊斯兰原教旨主义有所警惕和抵制^②。

有的研究者则强调,虽然伊斯兰国家之间关系微妙,矛盾复杂,但是当代伊斯兰复兴运动“强化了各国建立在伊斯兰信仰基础上的共同感,使各国在对外关系上有进一步加强团结、摆脱依附外部势力的倾向,也在某种程度上促进了在国际事务中一个伊斯兰集团的形成。”对于穆斯林来说,伊斯兰决不仅仅只是一种抽象的宗教,而是他们全部的信仰、生活和世界。对于伊斯兰政治家来说,伊斯兰的含义是一种非常具体的政治、社会和法律制度。伊斯兰世界意味着具有共同文化、共同信仰的 40 多个国家和 10 亿人口,这些国家的政治制度非

常接近,在许多方面有共同利益、共同语言。随着冷战的结束,长期被掩盖的文化冲突变得日益突出起来。从《撒旦诗篇》事件、海湾战争、伊朗重新崛起、波黑冲突、伊斯兰同西方争夺在中亚的影响、伊斯兰组织“哈马斯运动”在加沙地带的活动、原教旨主义势力在阿尔及利亚和苏丹等国的兴起等等事件和现象中,都可以看到伊斯兰对世界政治越来越大的影响。“伊斯兰世界目前所表现出来的动荡和混乱,实际上是正在经历着一次内部的变革和调整,正在重新获得力量,以适应未来世界的发展。”^③

其次,当代伊斯兰世界是否构成对西方的严重挑战?马小军断言,伊斯兰势力扩张之说,是西方舆论界编织出来的一个“政治神话”,是一种有意无意的政治阴谋;真正具有强烈反西方倾向的伊斯兰国家,只有伊朗、伊拉克等极少数(见本书)。刘靖华提醒人们注意,在强调“伊斯兰威胁论”方面或有意煽起对伊斯兰的过分恐惧心理方面,西方国家中赞成亨廷顿的大有人在,但是与伊斯兰为敌并不符合西方利益,也并非西方的现行政策(见本书)。另有一些研究者则把伊斯兰力量的兴起看作是对西方的“实实在在的挑战”,认为西方的担忧不是没有根据的。伊斯兰世界内部矛盾重重,却可以在反西方的旗帜下协调行动,特别是西方在冷战后大力推进“民主、人权”,进一步刺激了穆斯林的反西方意识。伊斯兰新月地带正在成为国际局势动乱的新“震源”,一些激进的伊斯兰国家正在努力取得核武器和其他先进武器,伊斯兰极端势力威胁着一大片世俗的亲西方穆斯林政权,其暴力恐怖活动向欧美腹地蔓延,直接威胁西方国家的稳定和安全^④。

中国学者对伊斯兰文明问题的看法尚且见仁见智,西方

观察家之间的歧见之深就更可想而知了。其实,仔细阅读一下亨廷顿的原文,就可知他对于西方同伊斯兰的冲突并没有抱过于激烈的看法,甚至可以说比某些西方观察家的看法温和得多。对亨廷顿的文明冲突论表示欣赏的布热津斯基,也对伊斯兰的挑战持较为谨慎的态度。一方面,布热津斯基指出,当代伊斯兰势力对西方式的现代化采取抵制态度,企图“既摒弃现代化的文化糟粕,又能享受现代化的技术成果”。“它认为异族文化在哲学上腐化堕落,在经济上巧取豪夺,在政治上则是帝国主义性质的”。穆斯林“感到在一个仍主要由富裕的和信仰准基督教的西方白人统治的世界里,他们受到诋毁,受到凌辱”,有强烈的受挫感和对压迫的反感。但是,伊斯兰世界在政治上绝不是铁板一块,试图把原教旨主义的伊斯兰描绘成对西方的新的主要威胁,未免过于简单化;“美国如果根据这种看法采取行动,则无异于冒险作出一种美国本身促使其成为事实的预言”^⑤。还有一种观点认为,伊斯兰运动是一种社会改革运动,它只是力图改变穆斯林社会长期落后与贫困以及依附西方的状况,力图用宗教来呼唤传统的回归,以恢复穆斯林社会往昔的活力。构成伊斯兰运动日益活跃的最深层原因是中东国家政治中的腐败现象、经济落后以及各种意识形态在阿拉伯世界的失败^⑥。

在观察伊斯兰的挑战时,一个关键问题是如何理解所谓“伊斯兰原教旨主义”,特别是它同伊斯兰国家的关系。吴云贵指出,原教旨主义的主要命题是宗教政治化,政治宗教化,意即把宗教作为一种政治意识形态,通过“伊斯兰化”途径,以渐进的合法方式或突变的暴力方式夺取政权,创建一个以“真主之法度”为基础的、名副其实的伊斯兰国家、伊斯兰社会、伊斯

兰秩序。这里特别重要的一个原教旨主义思想,是伊斯兰国家不应是民族国家,不应是世俗国家,国家只是伊斯兰教义的一种体现或延伸,而民族主义有悖于伊斯兰教的普世性,侵害了真主的绝对主权,故不可取^{③7}。刘靖华也指出,广义的伊斯兰教与政治意义上的穆斯林原教旨主义不可混为一谈,伊斯兰地区对西方构成的挑战更多地是一部分原教旨主义者的派别行为,并非是国家主体行为^{③8}。原教旨主义要成为反西方的强大政治力量,必须首先掌握国家权力,而它在许多伊斯兰国家中已经遭到温和力量的强烈抵抗。

另一个关键问题是伊斯兰主义是否同西方民主思想水火不相容。伊斯兰政党在一些国家的选举中取得胜利后,一些西方人断言这些政党一旦执政就会断送民主程序和进程。西方一位中东问题专家埃斯波西托在他的近著《伊斯兰威胁:神话还是现实》中承认,认定伊斯兰主义本质上就同民主不兼容是一种误解,因为伊斯兰传统是赞成民众通过媒介议政的。但他同时声称,一个正统的伊斯兰政体再好也只能成为一个有限的民主政体;一个伊斯兰社会即使试图调整其戒律,也只能在教义允许的范围内进行,而不能容忍同伊斯兰法规相抵触的立法;这样一种制度对于不同意识形态的相互竞争,对于妇女权利和异教徒的权利,都会施加十分明显的约束。埃斯波西托的观点,对于那些认为西方政治制度可以“放之四海而皆准”的人,是一个有力的反驳。他还认为,虽然穆斯林国家的治理标准不同于西方,这并不构成需要挑起新的冷战才能消除的威胁^{③9}。

在西方学者对亨廷顿有关伊斯兰文明同西方文明冲突的众多批评中,笔者认为科斯的见解很值得重视。科斯举出亨廷

顿的许多著述,说明亨廷顿对政治学的杰出贡献主要在于对政治机构(political institutions)特别是国家、军事组织和政党的研究,但是在他的文明冲突论里却缺乏对作为文明载体的政治机构的分析。科斯说,伊斯兰文明的传统特点是国家组织弱,国家力量分散。历史上奥斯曼帝国是一个真正的伊斯兰文明载体,一个“核心国家”,但即使那时伊斯兰世界也有其他强权国家。当代的伊朗是唯一接近于成为“核心国家”的伊斯兰国家,但它的什叶教派、波斯人种和目前处于困境中的经济状况使它无法真正成为伊斯兰世界的领袖。其他有潜力成为领袖的大国有埃及、土耳其、巴基斯坦和印度尼西亚,但它们之间差异之大,互相鄙视程度之深,使他们根本无法对西方或者其他文明世界采取协调一致的政策。因此以西方国家为一方、穆斯林国家为另一方的大规模冲突是难以想象的。更可能发生的冲突,是西方社会与伊斯兰非国家集团之间以恐怖活动、边境纠纷、民族冲突为形式的碰撞^④。也就是说,文明间冲突是有的,但主要形式不是国家与国家之间的政治军事对抗。

五、关于西方文明

欧美国家先于其他国家走向所谓现代化的道路。无论从政治权力、军事实力、经济发展水平,还是从文化影响方面衡量,同任何国家或国家集团相比,作为一个整体的西方国家在当今世界上占据着相当大的优势,这是不争的事实。所谓南北矛盾,说到底即是西方国家同大部分非西方国家之间的矛盾。如果只是从政治经济以至生态环境的角度考虑这种矛盾,那

么西方同非西方之间的力量消长,世界经济一体化的趋势,各国社会的内部变化,全人类面临的共同挑战,将使西方同非西方的界限逐渐模糊。马克思主义者和共产党人相信通过无产阶级革命、无产阶级专政和社会主义建设,国家将逐渐消亡,人类将走向共产主义的大同世界。持其他思想信仰的许多人,也相信超越国家、民族、种族界限的全人类共同价值观能够形成而且应当形成。但是,亨廷顿关于文明冲突的理论把西方和非西方的分野冠以“文明”帽子,明示西方基督教文明同其他文明价值观难以融合沟通,把西方同非西方的分歧永久化。这就从根本上向人类大同的种种理想和信念发起了挑战,同时也给本来就不相信世界大同的人们提供了佐证——西方人并没有要同其他人共享资源和价值观。亨廷顿理论甚至使人很容易联想到种族歧视,联想到白种人同其他人种之间过去(以及现在许多情况下)那种不平等的关系。

如果谈到思想文化领域的世界性冲突,那么冷战结束后西方国家倡导的价值观同非西方价值观之间的矛盾,似可以视为冲突的主线。辛旗在《诸神的争吵——国际冲突中的宗教根源》一书中写道:“西方基督新教商业资本主义创造的文明与世界其他宗教背景的文明相互冲突,仍然是‘诸神争吵’的主调”。这一结论,下在亨廷顿发表文明冲突论之前^①。在西方同非西方的观念冲突中,前者至今还处于攻势地位。因此,对当代西方文明的研究,是解读亨廷顿理论的关键。遗憾的是,在中国学者评论亨廷顿的诸多文章中,专门论及西方文明的只有本书转载的徐国琦论“美国文化心理情结”的一篇。在这仅有的一篇中,对于美国文明的中心概念之一——宗教信仰,对于产生美国文明的社会基础,几乎完全没有提及。

在亨廷顿的论文里,他对于非西方文明对西方文明的挑战表示忧心忡忡。一些美国评论家指出,从保持美国文明在世界上的地位出发,真正值得忧虑的,倒是美国国内的种族矛盾和非主流文化对主流文化的挑战。其实,亨廷顿在其有关文明冲突论的反批评文章中,也承认他的忧患意识来源于对美国国内“文明冲突”的忧虑。他说:

……文明范式可能对美国也是有意义的。像苏联和南斯拉夫这样横跨文明断层线的国家趋向于分崩离析。美国的统一自始至终建立在欧洲文化和政治民主的孪生根基之上。这两者一直是一代代的移民融入美国的立国之本。美国信念的精髓是个人的平等权利。历史上移民和被放逐的人群在美国社会里为争取平等待遇而进行的斗争中,都奉行这一信念的原则并从而使之保持活力。最显著而成功的努力是 50 年代和 60 年代由小马丁·路德·金所领导的民权运动。但是,自此之后的要求却从个人平等权利转到了黑人和其他群体的特殊权利(矫正行动^④和类似措施),这种诉求同作为美国政治统一之基础的根本原则是完全背道而驰的:它们拒绝一个人人平等的“不论肤色”的社会,而是促成一个由政府赋予某些群体以特权的有“肤色意识”的社会。与此并行的一场运动,是知识分子和政治家开始推行一种“多元文化主义”的意识形态,并开始坚持要从非欧洲人群体的观点出发,重写美国的政治史、社会史和文学史。走到极端的是,这一运动要把少数民族集团里名不见经传的领导人的重要性提高同开国元勋平

起平坐的地位。特殊群体的要求和多元文化主义的要求都会导致美国国内的文明冲突,导致小阿瑟·施莱辛格所说的“美利坚分裂国”。

美国正在民族上和种族上越来越多样化。据人口统计局估算,到2050年时美国人口将有23%的拉美后裔,16%的黑人,10%的亚裔美国人。过去美国成功地从几十个国家吸收了千百万移民,因为他们适应了占优势的欧洲文化并热情地接受了自由、平等、个性主义、民主的美国信念。当美国人口的50%变成拉美裔或者非白人时,这一模式还会继续占上风吗?新移民能够同化到迄今为止在美国占统治地位的欧洲文化中去吗?如果他们不能,如果美国变成真正的多元文化,内部的文明冲突蔓延,它还能继续作为一个自由民主国家而存在下去吗?美国的政治自性扎根于它的建国文献所阐明的原则之中。如果美国非西方化了,这是否也意味着它的非美国化?如果回答是肯定的,如果美国人不再坚持奉行他们的自由民主的、根植于欧洲的政治意识形态,我们所认识的这个美国就会不复存在,就会步另外那个以意识形态为规范的超级大国之后尘,进入历史的垃圾堆。^④

在这里大段引用亨廷顿原文,是想说明美国国内种族问题和文化问题是多么严重地影响了亨廷顿的思想。在这里,他把对国内问题和国际问题的关注焦点紧紧地联系在一起:他反复提到的美国国内“文明冲突”,即欧洲白人后裔所代表的基督教主流文化同少数民族集团的非主流文化的斗争,是同

国际上以美国为代表的西方文明同非西方文明之间的斗争密切相关。在亨廷顿们看来,美国保护国内少数民族集团(还有妇女)的“矫正行动”已经“矫枉过正”了,如果“瓦斯普”价值观(WASP,即白种人盎格鲁—萨克逊人中的基督新教徒)在国内“文明冲突”中节节败退,不再作为主流文化统治美国,美国又何以在世界范围的“文明冲突”中占上风^④?

科斯敏锐地捕捉到亨廷顿对美国社会趋势的忧虑,并且加以发挥,及至认为“真正的富于意义的文明冲突,将不是存在于西方和非西方之间,而是已经发生于西方自身内部,特别是西方的中心国家美国内部”。科斯的论据引人深思,值得花一些篇幅加以介绍:

冷战的结束固然是 90 年代的一件大事,但是还有两大趋势值得注意。第一是多数发达国家从工业经济向后工业经济转型,其社会随之从现代社会向后现代社会转型;第二是国际经济向真正的全球经济转型。这两种转型是紧密联系的。

从工业经济转为后工业经济,意味着服务业取代工业生产,其过程中突出了妇女地位。妇女从家庭走向办公室,是 20 世纪后半叶最大的社会变化。从这一变化中已经衍生出开始创造当代历史的政治运动,其中之一便是女权运动。它的政治要求很多,从妇女平等权利到学术中的解构主义再到堕胎权利。女权运动反过来制造了它的对立面,即主张恢复“家庭价值”的新形式的保守主义。反对者称之为“宗教右翼”。

后工业经济所造成的社会后果,要到 21 世纪前半叶才能完全显现出来。这种后果可能不会再像工业化时代那样,以革命、内战、世界大战的形式表现出来,不过仍然意义深远。农业社会产生的大家族,在工业社会被核心家庭所取代,而后工业

化时代家庭结构进一步变化,父母脱离子女,妻子脱离丈夫,许多核心家庭破裂。其后果就像核裂变一样,释放出巨大能量。这种能量释放的方向已经在美国大城市显示出来了。在那里,父母离婚和单亲家庭的情况占人口半数以上,已经看不到多少“西方文明”的景象,甚至连“文明教养”都谈不上。在过去几千年里,城市是文明的源泉;在今天的美国,城市成了野蛮的根源。

从国际经济向全球经济的转型,指的是面向国际贸易的国内生产已被面向世界范围的贸易、投资、技术市场的全球生产所取代。生产的全球化意味着工业生产从高工资高技能的先进工业国家向低工资高技能的新兴工业化国家转移。这就使先进国家非工业化,而使后进国家工业化,其结果是当最先进的西方国家进入后现代社会时,后进国家尤其是儒教文明正在进入现代社会。

美国的政治和知识精英把美国说成一个文化多元的社会。他们推崇多元文化的结果,是非洲文化、拉丁美洲文化、亚洲文化和伊斯兰文化在北美大陆形成了一系列它们的滩头阵地或殖民地,向西方文明的霸权挑战。不过,多元文化局面产生的主要原因并不是种族多元化或者外来移民的增加。从上世纪末到本世纪初,大批移民从东欧和南欧流向美国,但是他们并没有带来文化的多元化,而是本身被美国原有的信念和意识形态同化了。

美国的黑人、拉美裔和亚裔可以创造一种多元文化的意识形态,然而仅仅是他们之间的联合阵线,还不足以形成一套以建立多元文化社会为目标的政策。但是,上文提到的在后工业经济中占据越来越重要地位的妇女现在加入了多元文化的

联合阵线。在后现代政治中发挥重要作用的女权主义运动破坏了原先的力量对比,使支持建立多元文化社会的人一下子变成了多数。从学术界、舆论界到政治领导层,少数民族集团和女权主义者组成联合阵线,鄙视以欧洲传统为核心的西方文明,攻击欧洲文化传统是“死去的欧洲白人男子”统治的世界。他们也鄙视亨廷顿所称的美国信念,即自由主义、法治、自由市场等等原则。他们甚至反对美国的政教分离,想要国家敌视教会,攻击以男性牧师为主的教会违反了男女机会均等的原则,攻击拒绝做堕胎手术的教会医院不尊重妇女权利。多元文化的趋势已经在美国的大学和公共传播媒介中占据主导地位,把西方文明推到了边缘地位。

欧洲 18 世纪启蒙运动中形成的现代西方文明,在今天的美国正在被“后启蒙运动”所推翻,现代变成了后现代,西方文明也成了后西方文明。美利坚政体的大脑是知识精英,如今知识精英已经非西方化了,美国政体也已被“文明冲突”所感染。自由主义不再是启蒙运动时期的自由主义,它的旗帜被主张后现代多元文化的激进分子接了过去。保守主义也不再是现代保守主义,其主力成了前现代基督教势力的代言人。这两种人互相攻击,而其实他们都不信奉西方文明。西方文明在美国没有信奉者,仅存的最大西方国家非西方化了,还有谁肯在全球范围的“文明冲突”中为西方文明冲锋陷阵^④?

科斯的以上论点,实际上比亨廷顿对西方文明的看法更为悲观。两者的主要不同,是亨廷顿强调种族构成的变化将使美国“国将不国”,而科斯则强调美国进入后工业时代后女权主义的兴起同多元文化结成的统一战线能够整个摧毁西方文明的基础;亨廷顿还愿意为西方文明摇旗呐喊,而科斯已经在

为美国(主张多元文化的)知识阶段所埋葬的西方文明唱挽歌了。

作为生活在地球另一端的旁观者,我们中间的大多数人没有在多元社会的文化氛围和种族矛盾中生活过,也许难以理解亨廷顿、科斯等美国知识分子对美国社会问题和信仰危机的深深忧虑。但是,从他们关于西方文明的论述中至少可以悟出三个道理。第一,如果只从“东西方文明碰撞”的意义上讨论亨廷顿所提出的命题,就可能被情绪化地误导,因为他们眼中“文明冲突”的战场之一(甚或主战场)是在他们所在的社会。那些美国人并不真的那么关注我们所说的东西方文化碰撞。

第二,各国知识精英的政治立场也许不同,但所意识到的深层问题和找到精神归宿的愿望却有共同之处。他们都知道经济发达与社会进步不是同义词。在美国这样一个经济高度发达的国家,后工业时代的到来伴随着精神信仰的失范^④。对于中国这样一个经济上迅速发展、社会正处于转型期的国家,精神信仰的失范将会引起社会动荡,成为一个十分严重的问题。不论在世界的东方、西方、南方、北方,先进的知识分子都在思考着同一个问题:如何为自己和社会找回失落的精神寄托?美国的东亚问题专家斯卡拉皮诺十分肯定地说:“在未来几十年中,对价值体系的求索将成为人们的一个中心要求。当前,意识形态在各地衰落,务实主义受到称颂,功利导向的政策导致对物质的追求,经济处于优先的地位。这些都是可以理解的。……然而,经济成功之后又是什么呢?我们已经看到宗教在政治生活中的复苏。我们亦不时听到那些唤起种族和民族感情的大声疾呼。这些力量所表现出来的外在形式是多种

多样的,但是从根本上讲,它们都代表了一种在一个失范的和混乱的世界上急于找到归宿的渴望。”^④

第三,西方社会内部的思想冲突是严重的。同样,在东亚,在伊斯兰世界,在全球化浪潮冲击下的世界其他角落,都没有文化上的一方净土。文化和精神世界的碰撞和分歧固然存在于国家和民族之间,但同样存在于每个社会内部。因此,对人类共同道德观和精神信仰的探求,必然是跨越国家与民族界限的。

六、结 语

亨廷顿的“文明冲突”论文主要是政论文章而不是学术文章。它在各国新闻舆论界和政界所激起的政治反响,也超过了它所引出的学术思考。1994年底,亨廷顿本人在给《外交政策》刊物主编的信中写道:“自从我的《文明的冲突?》……发表以后,它已在世界各国几十次以至可能是几百次地成为论文、专题研讨会和评论的主题。它在总统们、总理们、学者们和记者们中间引起了理智的辩论。我热切地参与这些交流,对严肃的批评作出回应,并且学到了不少东西,从而提高了自己的思想水平。”^⑤

亨廷顿对其论文的反弹所作的估价,并非过甚其词。不过可以用“群起而攻之”来形容这种反弹。就美国来说,从总统到驻外大使的众多官员,都在不同场合、以不同方式否认与“文明冲突”观点有任何牵连,或者直接批评这种观点。其中缘由很容易理解:如果公开赞同亨廷顿观点,就等于把伊斯兰文明

圈和儒教文明圈预设为美国的战略敌人,而美国领导人决不愿意把那么多国家推到自己的政治对立面上去,为渊驱鱼,为丛驱雀。美国的国际政治学者,也几乎是异口同声地对亨廷顿理论进行口诛笔伐^④。

亨廷顿根据自己的文明冲突预言提出的政策建议,其实并没有新东西,都是美国已经在做的事。他要求加强西方国家之间的合作特别是美欧合作,争取东欧和拉美融入西方,保持和加强同日本和同俄罗斯的关系,限制中国和伊斯兰国家扩大军事力量,阻止它们之间可能的军事合作,支持其他文明集团内部赞同西方价值观的力量,巩固西方在国际组织中的地位,停止削减美国军事力量和在海外的军事存在,等等。这些政策,除了最后一条以外,本来就是冷战后美国的既定政策;而最近美国宣布不再继续削减军费,是政治和战略利益的需要,不是亨廷顿宣扬文明冲突论的结果。

但是,如果亨廷顿的文明冲突思想真像一些批评者说的那样毫无根据,不值一驳,就不会激起那么大的反响了。笔者认为,把“文明”看作世界政治的重要因素加以研究,是完全必要的,有学术意义的。亨廷顿的问题是把“文明”提高到比民族、种族、经济利益等等因素还重要的位置,这就缺乏根据了。至于他一定要把世界各大文明的差异说成冲突,而且还是国际政治意义上的冲突甚至会引发战争,那就更加危险,误导性更强。无论他的论点是否引起美国决策者的重视,它毕竟是学者兼政策分析家的一家之言,代表不了政策主流。与其把亨廷顿视为西方政治家的代言人,不如把他的理论作为学术探讨的一个课题。如要过分强调亨廷顿理论的政治和政策含义,就可能以一种偏激应对另一种偏激,以一种狭隘应对另一种狭

隘,反而上了西方那些唯恐天下不乱的人有意或无意设置的圈套。

中国的《爱国主义教育实施纲要》说:“爱国主义决不是狭隘的民族主义,我们既要继承和发扬中华民族的优秀成果,也要学习和吸收世界各国包括资本主义发达国家所创造的一切文明成果。只有这样,中国人民才能和各国人民一道,为促进世界和平和人类进步作出贡献。”^⑥这是我们对待世界文明问题应取的态度。

注 释

① Jeane F. Kirkpatrick, "The Modernizing Imperative," *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, September/October 1993, pp. 22-23. 刘述先:《儒家思想与未来世界的相干性》,《二十一世纪》,1993年12月号,第15页。

② James Kurth, "The Real Clash," *The National Interest*, No. 37, Fall 1994, p. 9.

③ 李慎之:《辨同异,合东西——中国文化前景展望》,《东方》1994年第3期,第5页。

④ 许纪霖:《〈后殖民主义文化批评〉面面观》,《东方》1994年第5期,第24页。

⑤ Kurth, *op. cit.*, p. 7, p. 9. 中国学者张旅平对日本文明的嬗变和当代特征有详尽而精当的论述。见张旅平著:《文明的冲突与融合——日本现代化研究》,天津出版社1993年版。

⑥ 可参阅收入本书的拙文《文明冲突论的理论基础与现实意义》第二部分。

⑦ 参阅高师宁:《世俗化与宗教热》,《东方》1994年第4期,第35—37页。

⑧ 萧功秦：《民族主义与中国转型时期的意识形态》，《战略与管理》1994年第4期，第21页。

⑨ 吴云贵：《伊斯兰原教旨主义与当代国际政治》，《战略与管理》1994年第3期，第29页。

⑩ 近来中国学者对民族、民族主义等概念有进一步探讨。如可参阅王逸舟：《民族主义概念的现代思考》，《战略与管理》1994年第3期；时殷弘：《民族主义与国家增生的类型及伦理道德思考》，《战略与管理》1994年第5期；拙文《民族与民族主义》，《欧洲》1993年第5期。

⑪ 波黑穆斯林算不算一个民族，是个有很大争议的政治问题。

⑫ 当然不排除有边界不十分确定的国家，如今日之巴勒斯坦国。在国家概念的使用上，也会出现不精确之处。比如“殖民地半殖民地国家”严格说来就值得推敲。是殖民地，就丧失了主权，不成其为国际法意义上的国家。

⑬ 本处所指的“民族”，是英文中的 ethnic groups，而不是 nations。

⑭ New Perspectives Quarterly, Vol. 12, No. 1, Winter 1995, p. 3

⑮ Ibid, p. 8.

⑯ James N. Rosenau, Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.

⑰ 屠启宇：《超越疆界——关于世界格局的地缘分析》，《东方》1995年第1期，第50页。

⑱ Richard E. Rubenstein and Jarle Crocker, “Challenging Huntington,” Foreign Policy, No. 96, Fall 1994, p. 121—122.

⑲ 王沪宁：《文化扩张与文化主权：对主权概念的挑战》，《复旦学报（社会科学版）》1994年第3期，《新华文摘》1994年第10期转载。

⑳ 李慎之：《全球化与中国文化》，《太平洋学报》1994年第2期，第3—11页。

- ②1 张汝伦:《亚洲的后现代》,《读书》1994年第12期,第25页。
- ②2 黎戎:《‘亚洲文明’在复兴》,上海《文汇报》1995年2月25日。
- ②3 张宽:《再谈萨伊德》,《读书》1994年第10期,第14页。
- ②4 同[21],第30页。

②5 Samuel P. Huntington, "If Not Civilizations, What?", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 5, November/December 1993, p. 192. 姜义华批评说,亨廷顿坚持非西方文明要现代化就非西方化不可,他“将现代化等同于西方化,西方模式说成切合所有人的普遍模式,充其量也只是唯我独尊的西方中心论老调重弹,重复文化上的民族沙文主义”(见本书)。本来不难从亨廷顿论文明冲突文章的字里行间读出他的西方中心思想,不过从这里所引用的亨廷顿原话和他一贯的学术观点看,说他坚持现代化等于西化,是没有根据的。

②6 韩国驻华使馆提供的英文资料,报道韩国的“全球化行动”,并刊登金泳三总统1995年1月25日在韩国全球化委员会会议上的讲话全文。

- ②7 新华社《参考资料》1994年11月27日,第33—34页。
- ②8 汪铮:《韩国感想几多》,《世界知识》1994年第22期,第28页。
- ②9 见本书姜义华文章。

③0 汪晖、张天蔚:《文化批判理论与当代中国民族主义问题》,《战略与管理》1994年第4期,第19页。

③1 可参阅《外交》(*Foreign Affairs*)季刊1993年9—10月号上刊载的对亨廷顿的回应,以及昌德拉·穆扎法:《文明的冲撞还是主宰的伪饰》,《现代与传统》第三辑,第54—58页。

③2 沈翼鹏:《中亚五国的宗教问题及其对政局的影响》,《东欧中亚研究》1994年第3期,第83—90页。

③3 肖宪:《伊斯兰教与当代国际政治》,《世界经济与政治》1994年第4期,第2—8页。

- ③4 李荣、李绍先:《冷战后伊斯兰势力对西方世界的挑战》,《战略

与管理》1994年第4期,第12—14页。

③⑤ 兹比格涅夫·布热津斯基:《大失控与大混乱》,中国社会科学出版社1994年版,第179、202—203、225页。

③⑥ 张晓东:《西方的外交难题——伊斯兰运动的挑战》,《世界知识》1995年第5期,第12—13页。

③⑦ 吴云贵前引文,第28页。

③⑧ 刘靖华:《世纪末的困顿与突围——面对二十一世纪的伊斯兰主义》,《战略与管理》1994年第5期,第42—43页。

③⑨ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1993.

④⑩ Kurth, *op. cit.*, pp. 7—8.

④⑪ 辛旗:《诸神的争吵——国际冲突中的宗教根源》,四川人民出版社1993年6月版,第120页。

④⑫ 原文 affirmative action, 国内有译为“肯定性行动”、“积极行动”或“照顾行动”的,特指为纠正对妇女、黑人等美国社会群体成员在就业和教育方面因受歧视而产生的后果所制订的政策或计划。

④⑬ Huntington, *op. cit.*, p. 190.

④⑭ 参阅王缉思、朱文莉:《冷战后的美国》,《太平洋学报》1994年第1期,第43—45页。

④⑮ Kurth, *op. cit.*, pp. 10—15.

④⑯ 布热津斯基在其近著中对西方社会的纵欲无度提出激烈的批评。他问道:“行将成为西方文化主流的这种追求物质享受的趋势带来了一个在政治上要认真考虑的问题:西方还有一个理想、一套价值观念和一种生活方式可以对政治上觉醒的人类的未来作出重要的指导?”见布热津斯基前引书,第87页。

④⑰ 罗伯特·斯卡拉皮诺:《瞻望未来的挑战》,1994年12月在“二十一世纪的世界和中国”国际研讨会上的主题发言,袁明译(手稿)。

④⑱ Foreign Policy, No. 97, Winter 1994—95, p. 177.

④⑨ 参见倪世雄：《我所了解的〈文明的冲突〉》，《探索与争鸣》1994年第8期，第44—45页。

⑤⑩ 《光明日报》1994年9月6日。

（作者王缉思，中国社会科学院美国研究所研究员）

王逸舟

国际政治的又一种透视

如果让国际政治学家评选 1993 年度这一领域最有影响的著述,《文明的冲突?》可能名列榜首。这篇登载于美国《外交》季刊 1993 年夏季号、合中文约两万字的作品,一发表便立即引起强烈而广泛的反响:从华盛顿到北京,从东亚地区到阿拉伯国家,或介绍或评论,或褒扬或针砭,无处不闻回应之声^①。

此文的作者自然不是平庸之辈:塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington, 1927—),美国当代政治发展理论权威,自 50 年代起即在哈佛大学任教,除学术活动外,亦积极参与各种有关军事、外交、政治之政府顾问工作。亨氏著述甚丰,涉及面也广,主要著作有:《政治权力:美国与苏联》(1964 年),《变化社会中的政治秩序》(1968 年),《难以抉择:发展中国家的政治参与》(1976 年),《美国政治:不协调的允诺》(1981 年),《第三波:20 世纪末的民主化进程》(1991 年)。其

思想和论点影响巨大,尤以他所提权威和稳定对现代政治发展之重要的见解备受注意。据美国《政治学季刊》所载统计资料,在国际政治领域,亨氏被他人学术著作中引用过 1072 次,遥居各家同行之首^②。《文明的冲突?》乃作者在哈佛大学奥林研究所就《转变中的防卫环境及美国的国家利益》的课题提交的研究报告。

亨氏在这篇长文中阐发的主要思想,可以简约地归纳成彼此联系又自成一体的若干命题:

(一)今日世界里,文明差异明显存在,文明意识与日俱增,文明是人类历史的主线。

冷战期间,世界分为第一、第二和第三世界,现已没有太大意义。今天以文化和文明来区分国家,要比以政治、经济体制或者发展水平来划分,更有意义得多。文明的相异不单真实而且基本。文明被历史、语言、文化、传统、尤其是宗教所分隔。不同文明对上帝与人、个体与群体、公民与国家、父母与子女、丈夫与妻子的种种关系有不同的观点,而对权利与责任、自由与权威、平等与阶级的相对重要性亦有迥异的想法。这些差异在历史上产生,不会立即消失,比政治意识形态及政权的差异更深刻。世界的距离拉得愈来愈近,民族间的互动日趋频繁,不仅加强了文明意识,亦加强了彼此的差异性与内部的共通性。全球经济现代化与社会转型的历程,既使人超越长期以来的本土认同,也使人超越曾经独一无二的民族国家认同。与此同时,宗教以原教旨主义形式填塞这个真空,宗教复兴提供了认同与委身的新的基础。此外,成功的经济区域主义也强化了文明意识。西方人总认为民族国家是国际政治的要角,可是这状况只维持了几个世纪。长远来说,人类历史的主线还是文

明。

(二)文明的冲突将取代意识形态的和其他形式的冲突,成为未来左右全球政治的最主要的冲突。

新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要原因。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间;世界形态很大程度上取决于七八种主要文明的互动:它们包括西方、日本、伊斯兰、印度、拉丁美洲、斯拉夫——东正教,也可能包含非洲文明等。未来最重要的冲突将发生在文明间的断层线上。同政治及经济上的差别不一样,文化的特质与差异更难改变,也更不容易妥协与解决。就阶级与意识形态冲突而言,关键问题是:“你到底站在哪一方?”人们可以、并且事实上会选择或改变立场。而文化冲突的问题则在:“你是哪种人?”这是既定且不能改变的。宗教歧视比种族问题更为尖锐和排他。由于人们以种族及宗教来界定自己的身分,因而往往认为他们与不同种族或宗族的人之间,存在一种“我们”与“他们”的对立关系。文化和宗教的差异亦令政策分歧:从人权到贸易,从商业到环保等等。政府与集团愈不能用意识形态来寻找支持与联盟,它们便愈发诉诸共同信仰与文明认同来达到其政策目标。对不同文明而言,差异不一定意味冲突,冲突亦不一定隐含暴力,但长久以来,由此引起的冲突往往最持久、最暴虐。

(三)与冲突情形对应,将出现文明内部的结合;成功的政治、经济和国防制度的发展,多半会在同质文明内发生。

相同文明的不同集团或国家与异质文明发生战争时,很自然会凝聚一起相互支援。正如冷战后世界所揭示的“亲族国

家”(kin-country syndrome)之文明共通性,取代政治意识形态与传统势力平衡的考虑,成为合作与结盟的首要基础。这可从冷战后的波斯湾战争、高加索及波黑地区日渐升级的冲突中得到印证。冲突与暴力亦会发生在相同文明的国家与集团内,但这些冲突跟相异文明间的冲突相比要来得缓和,也较不易扩大。俄罗斯同乌克兰近年来关系的演进曲线为此提供了依据。成功的发展多出现于同质文明国家或区域内。比如,尽管目前世界各地均有经济区域主义抬头,只有当经济区域主义植根于共同的文明内才能取得进展:欧洲共同体以欧洲文化及西方基督教为共同基础;北美自由贸易区能否成功,端视当下美、加、墨文化的汇合进程;未来最主要的东亚经济集团很可能以中国而不是日本为中心。

(四)文明的冲突是近代世界冲突演化的最新阶段,从现在起国际关系将日趋非西方化。

由《威斯特伐利亚和约》产生的近代国际体系出现后的一个半世纪,西方世界的冲突大部分发生在试图扩张其官僚机构、军队、商业力量和领土的君王之间,在这过程中出现了民族国家。自法国大革命起,冲突主线就从君主转移到民族国家之间了,它一直持续到第一次世界大战结束。而后,由于俄国革命及其引起的反应,国家的冲突让位给意识形态的冲突。君主、民族国家、意识形态之间的冲突基本上是西方文明的“内部冲突”。冷战结束后,国际政治已迈出西方阶段,重心转到西方与非西方文明的相互作用上。在涉及文明的政治中,非西方文明不再是西方殖民主义下的历史客体,而像西方一样成为推动、塑造历史的力量。西方与非西方的关系将成为世界政治的轴心。势力的差异及军事、经济与制度等力量的竞逐,成为

西方与其他文明冲突的来源之一；文化的差异即价值与信仰的不同，是冲突的第二个源泉。未来世界政治的主轴很可能是“西方与非西方”的矛盾，以及非西方文明对西方的强权与价值的回应。这些回应一般是以三种形式之一、或是三者相互组合的方式出现：一是拒绝参与由西方主导的国际社会，一是尝试加入西方并接纳其价值与制度，一是走“现代化而不西化”的道路。

（五）冷战结束后的今天，已形成“西方对抗非西方”的局面。儒教国家同伊斯兰国家的结合，将是西方面临的头号威胁。

那些因为文化与能力的缘故而不想或不能加入西方的国家，借发展本身的经济、军事及政治力量同西方竞争。它们透过推动内部发展或与其他非西方国家合作来达到这个目标。这种合作最突出的形式是儒家——伊斯兰的连接，它的出现是要向西方的利益、价值与势力挑战。到目前为止，儒家——伊斯兰的军事结合已经形成。尚不能断定这种结合会不会持久。新的军事竞争正在伊斯兰——儒家国家与西方之间产生。在新的军事角逐形式里，情况将是一方竭力发展其军事力量，另一方竭力限制并预防对方逐步建立的军事力量。西方应当做的是：促进欧美之间的进一步合作；将东欧与拉美纳入西方；促进并维系跟俄罗斯和日本的合作关系；避免把地区性文明间的冲突升级为异文明间的重大战争；抑制伊斯兰与儒教国家的军事扩张；支持与西方价值和利益相投的其他文明族群；巩固能够反映西方利益与价值并使之合法化的国际组织。

不难想象，东亚和伊斯兰的许多国家对此文持有强烈的

批评态度：在结语部分，它不分青红皂白地把信奉儒教和伊斯兰教的国家一律视为西方国家的对头和主要威胁。这种敌视态度以及作者不言自明的“西方中心论”立场，于情于理都说不过去。从感情上讲，差异天成的各种文化或文明，本无高下之分、优劣之比，它们只不过在历史长河的不同流段充当“显学”的时间不同而已。500年前当哥伦布首航美洲大陆时，美国不过是土著人狩猎的荒野；再过50年，地球上还不知有何变化，保不准朝圣的香火会在新的方土点燃。亨氏大概看到这种可能，因而要找出未来西方的“主要敌人”。这种“于无声处听惊雷”的本领，也许是博得西方一些人赞赏的原因。但它却给其他国家的人造成无端的刺激，并且同作者的某些分析及结论相矛盾，比如，文章结尾处承认：“在可见的将来，不会有普世的文明，有的只是一个包含不同文明的世界，而其他的每一个文明都得学习与其他文明共存。”既然如此，为什么还要“制造儒家与伊斯兰国家之间的差异与冲突”呢？这种自我悖诋或许反映了作者充当谋士和作为学者之双重角色在同一份报告中出现时的不自觉来回错位。从道理上分析，“伊斯兰教——儒教国家对抗基督教国家将成为未来世界的主要冲突”，绝不是锁定的逻辑结局：第一，不同文化的国家之间固然会有矛盾甚至摩擦，问题在于它们是否一定会酿成世界大战、成为“主要冲突”？迄今为止的历史难道不是既有冲突、又有妥协，既有裂变、又有融合的过程吗？第二，各种原教旨主义之间确有水火之隙，但原教旨主义运动要想充当国家大船的罗盘恐怕不那么简单，因为经济全球化和地缘政治观的考虑已经、并且将越来越多地成为当权者的不亚于宗教观和爱国主义信念的决策尺度；第三，伊斯兰国家和儒教国家的结盟，又是一个

难以筹划的前景。也许有少数人——从政客到百姓,从西方到东方——如此议论,如此盘算,但对于多数人来讲,政治与赌博毕竟不能完全划等号,何况回教同儒教之间也不乏“文明的”冲突;最后,退一万步讲,即使属于伊斯兰教的某个或几个国家与属于儒教的某个或几个国家的当权者存有彼此联手、伐师西征的意愿,他们能不能搞起来,搞起来后能不能成气候,都是不好说的事。未来不是末日,历史不会终结。摩擦肯定是有的,各类冲突也断不了,就像过去和现在一样,然而它们不像、也不是“导致世界大战的原因”。顺便说一句,亨氏把当代大陆中国视为儒教法统的传人和主要代表,认为它已经同一些伊斯兰国家(如叙利亚、伊朗、巴基斯坦)结成了反西方的军事同盟,这在西方是很有代表性的论调。可是,在知情且客观的大陆中国学者看来,这两层意思都甚为偏颇,经不起仔细的推敲。

关于民族主义和主权国家的互动关系及它们各自在未来国际政治中的角色,教授说对了一半。他比一般人更有力地指出了近些年来、特别是冷战结束以来民族主义重要性上升的一面和主权国家地位相对式微的另一面。民族主义曾经被视为一种怪物,要么是种族主义那样的怪物,譬如希特勒的纳粹德国,要么是罩有一圈光环的怪物,例如 60 年代亚非拉美的非殖民化运动(今天西方仍有人认为那是一场貌似进步的悲剧^③),总之,不是正常时期正常关系的产物;通常,这一问题不属于国际政治研究的重点。然而,今天的世界范围内民族主义之崛起,其多变性、复杂性、严重性以及人们所能预测到的长期性,已远非任何层次单一的传统定义所能接纳。《文明的冲突?》一文以生动的笔触揭示了这一问题之深刻所在,向研

究国际政治的学者提醒：“这正是阁下的事务”。另一方面，在传统的国际政治理论里，主权国家几乎是唯一的行主体，权力与均势，战争与和平，外交与联盟。所有话题无不涉及围绕民族国家(Nation-State)展开。而在冷战后的现实世界，非国家的行主体(如国际组织、跨国公司、恐怖集团、当然还有民族主义)扮演了日趋重要和活跃的角色，并对古典的国家主权起着明显的侵蚀或约束作用。亨廷顿敏锐地察觉到这一趋向，虽然除民族及文化问题外他没有专门分析其他非国家行主体，但在选定的范围内深入探讨了国家民族(主体民族)和非国家民族(非主体民族)与主权国家的多种组合及其此消彼长的复杂联系。不过，他或许过分看重了民族的(“文明的”)冲突的作用，以至于得出它将取代主权国家的彼此争夺并占据主导地位的结论。按照亨氏的理论，冲突与暴力多发生在异质文明的国家或民族之间，同质文明内部酿成对抗的可能性较小，即便出现也相对缓和且不易扩大。从逻辑上讲，这种结论和推导是不周延的，它仅能涵盖部分事实。固然，人们见到了异质间的波黑内战和同质间的俄乌和解，但同时也见到了异质间的和睦共处(如东南亚地区，还有西欧一些国家)和同质间的齟齬相煎(此类冲突的例子比比皆是，索马里甚至是非洲大陆文化及民族最同一的国家)。总体上看，在今后相当长的一段时间里，国际政治仍然会以国家间关系及其同国际组织的关系为中轴，种族的、民族的、文明的差异只会使主权国家产生更多的裂变而不是使其消亡。从这个意义上讲，文明间的冲突不会超过、盖住或压倒由社会制度、意识形态或实际的经济、政治利益决定的国家间和地区间冲突。如人们所见，学术界所谓的“文化决定论”和“体制决定论”(或“意识形态决定论”)各有其

站得住脚的理由,在解释不同的局部时常常各有精彩之处,而一旦极而言之,成为排他性的“大道理”时,就不免失之片面和牵强。亨廷顿的“文明冲突论”在说明当代国际冲突时亦有类似的情况,作为一个盛有真实画面的框架,它没有、也不可能容纳多棱体的且在不断旋转和变化的大千世界。

类似的讨论还可以继续下去。在笔者看来,《冲突》一文给人留下的思考余地和兴趣多于表面的谬误和错位。例如,作者认为从近代君主争斗、民族国家出现到冷战结束这几百年时间都属于“西方的内战”时期,在此之后也即从现在起进入“西方与非西方的对抗”阶段。正像“现代化等于西化”的说法一样,这种看法需要给予认真的、细致的、知性的批评和商榷。此一认识既是上百年来经久不衰的“核心——外围”之说的自然延伸,反映出西人居高临下、无视他人的心态,又是老大地位摇摇欲坠、危机感加剧的某种折射。从理论上解析,命题含有部分“真实的颗粒”:世界进入现代的进程端始于欧美并受其主宰,非西方文明一直充当西方殖民主义下的历史客体,现在——当非白种人创建了非欧美的现代化范式之后——才形成了西方文明与非西方文明同时推动和创造当代文明发展史的局面。两极格局终结之后,与东西方对抗大大缓和不同,南北关系趋于更加紧张,在原有的债务问题、人口问题、资源问题、教育问题、产品差价问题等等之上,又新添了人权问题、难民问题、环保问题、军控问题、贸易摩擦问题等等;发展中国家与发达国家为争取自身更大利益和确立未来新秩序的斗争,如果不是“主要矛盾”,至少也是“主要矛盾”之一。文明的演进不只是质料的递增和相安无事的循环,它也包含弱小的毁灭和“血恶的厮杀”。

必须承认,亨廷顿教授确有过人一肩之处。与我们的许多“高谈阔论者”不同,他的文章是对现实世界的近距离探究(哪怕是对真实的某种斜视)。他敏锐地观察了当代、尤其是冷战结束以来的国际关系,并为国际政治的研究注入新的矢量。如前所述,传统的国际政治学聚焦在权力角逐、战争和平、外交方略等问题上,在观察新现实时略显局促和单薄。为弥补其不足,出现了各式各样的理论架构和学派。比如,有侧重全球一体化问题的“相互依存理论”,有强调经济政治不可分的“国际政治经济学”,有专门分析国际危机的国内根源的“内战外溢说”,有依照变化了的环境重新思考国家间竞争和冲突的“新现实主义”(“结构现实主义”),有参照自然科学重新定义国际格局和国际关系的“系统论”、“博弈论”、“对策论”等等。亨氏以《文明的冲突?》另辟一角,开国际政治的“大文化”研究之先河。他以文明的历史演进为主线,从当代国际政治中最令人焦灼的冲突现象入手,仔细辨别暴力对抗行为(以及非对抗行为)背后的民族情绪、大众心理、文化特质、血缘标识、宗教基础、认同层次、角色意识、地缘因素和历史渊源,力陈国际政治将受文明冲突左右的论点。无论是否赞成他的见解,你不能不欣赏他阐述自己见解的方式,不能不说他写了一篇出色的政治文化论文。从方法论的角度看,这多少类似于丹尼尔·贝尔教授在当代社会学领域所做的工作;后者在探索未来西方社会的图像时,从技术分析联系到产业结构、社会结构、阶级结构、权力中心、管理体制等方面的相应改变,为人们理解他所说的即将到来的“后工业社会”提供了一条重要的思路^④。从他们的作品里,可以感受到厚重的文化底蕴和宽大的历史视野。你很难——单凭文章本身——把他们划入某一专门的学

科领域,他们属于那种为数甚少的集多门知识于一身的学者。

《文明的冲突?》激发的不应当仅仅是民族情绪的冲突或政治见解的冲突;对学人而言,思想的碰撞(或曰“文明的冲突”)或许更为重要。笔者以为,亨廷顿的文章的一个特点,是它具有很大的弹性或延展性,不同的人完全可以从不同的角度发现自己的批评点。本文乃一个侧面的考量,恰当与否,还望得到同行及读者的指教。

注 释

① 例如,可见:Comments——Responses to Samuel P. Huntington's "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Sep./Oct., 1993, Volume 72, No. 4, pp. 2—25;《关于未来全球文化冲突的讨论》,〔香港〕《二十一世纪》杂志1993年10月号,总第19期,第4—35页;《“文明冲突”是与非》,《环球文萃》1993年10月31日。

② 《变化社会中的政治秩序》,“中译本序”,沈宗美译,三联书店1989年7月版,第2页。

③ 见美国《时代》周刊1992年12月14日文章,题目是:《处理无政府国度》。

④ 贝尔的代表作是《后工业社会的来临——对社会预测的一项探索》,商务印书馆1986年2月版。据一份权威的调查统计,贝尔教授在当代美国最有声望和影响的知识分子中排名第一,见〔美〕托马斯·戴伊:《谁掌管美国》,世界知识出版社1980年12月版第170页。

【补记】 本文即将付梓之际,新一期《外交》季刊上登出了亨廷顿教授回答质疑者的文章《假若不是文明,还会是什么?》(*Foreign Affairs*, November/December 1993, pp. 186—194)。细细读一遍,感觉它大体不脱“文明冲突论”的外壳,惟

个别说法略有新意。为论说完整客观起见,特追补少许述评文字。

1. 关于分析的“范式”。亨氏在新作中用相当多的篇幅论述“PARADIGMS”(即所谓“范式”或理论模型)的问题,这篇文章的副题就叫《后冷战世界的各种范式》。“范式”概念最早由当代科学哲学大家托马斯·库恩(Thomas Kuhn)确立。库恩指出,当一种范式越来越无法解释新的事实时,它将被新的范式所取代;“要作为一种范式被人接受,一个理论(在关键之外)须强于它的竞争者们,但这个理论不必、事实上也从来不用解释它面临的所有事实”。亨氏以此为自己的“文明冲突论”辩护,认为它作为冷战后新世界的一张地图,比其他范式(如两极霸权模式,三个世界模式,富国一穷国模式,自由世界—共产主义集团模式等等)更能勾勒现实的轮廓、揭示本质的特征和解读重要的事实。与此同时,他也承认“文明范式”有不能涵盖和说明的地方,例如伊拉克同科威特的战争以及巴以和平协议等重大事件。在笔者看来,亨教授的这番说法,比头一篇文章中的断语更高明一些;它从侧面证明,理论(或“范式”)有可能是多样的,关键在于论者观察问题的角度,而理论(或“范式”)的多样性恰恰是我们这个世界之复合而多元特征的折射。至于亨氏“范式”本身的创意及缺失,前面已有探讨,在此不复赘述。

2. 关于对“文明冲突论”的批评。亨廷顿在复文中主要回答了两两种质疑意见:一种意见强调民族国家在国际体系中的主导功用,“文明并不控制国家,国家控制文明”。亨氏认为,文明与国家之间并不存在确定的函数关系,上述说法仅仅在二者间建立起某种人为的和不相干的对立;民族国家尽管保有

很大作用,它们总是隶属于国际政治中的某个主导因素;在冷战时期,它们隶属于三个世界中的某一个,在后冷战时代,它们隶属于众多文明中的某一个。在我看来,教授对批评者意见的解释有偏差,“民族国家主导说”不是要使文明同国家两种范畴对立起来,而是想说明,以国家现实利益为基石的主权国家的行为不完全决定于或主要不决定于文化或种族的差异,这种行为引导着国际关系。另一种意见建立在相互依存理论的基础上,认为随着经济一体化的发展,国际社会将朝着更大规模的合作与协调的方向演进,而不会加剧彼此间的冲突。亨氏对此评论道:“普世文明只能是普世权力的结果。罗马帝国曾经在有限范围内创造了类似普世文明的东西,西方曾经以殖民主义的形式在19世纪、美国则依靠其霸主地位在20世纪把西方文化及价值观念扩张至现代世界的大部分角落。”此一论点及其论据有部分的合理性,它揭示了权力政治的本质和世界大同论或世界正义论的不足(亨氏称后者是“一种非现实的选择”),但是,争夺霸权和相互冲突也绝不是各国走向21世纪的唯一抉择,看不到经济全球化的作用及由此带来的国家间进一步协调和合作的可能,同样会导致判断上的误差。

3. 关于美国的种族问题。与一些批评者的想像不同,亨廷顿教授亦把美国作为文明冲突理论的一个事例。他指出,当今美国社会也面临日益增大的种族分裂的压力。据估计,到2050年,美国总人口中将有23%的西班牙裔人、16%的黑人和10%的亚裔人,也就是说,近半数的美国人将具有与传统的美国人不同的文化背景。他问道,到那时,传统的美国人奉为圭臬的自由、平等、个人主义和民主还能受推崇吗?假如美国国内的种族矛盾发展到相当规模,美国的政治团结和民主

制度还会存在吗？若美国变成非西方国家，历史将走向何方？在他看来，美国的种族冲突乃现实而可怕的危险。亨氏的这番话当然是从西方的利益出发，反映出美国时下流行的一种孤立主义情绪。从另一方面说，亨教授讲出这样的话，也需要某种勇气，因为在美国历来人们对谈论种族差异和分裂问题讳莫如深。不过，依笔者管见，半个世纪以后的美国究竟是“熔炉”的火比较旺一些，还是“裂变”的力量更大一些，尚属不确定之事，更不遑论美国的“非西方化”。至于说到民主、平等、自由等价值观念，再过50年，不仅美国人的看法可能有变化，其他地方的人同样会有变化，变化后的观念既可能更加冲突，也说不定比较接近。这里又回到了有争议的问题上：世界是通过发展趋同？或是在冲突中解构？它是一个大题目，需要深入细致的研究和多方面经验的证明。亨廷顿教授的大作只提供了一种可能，并非“盖棺论定”之作。

（此文原载《美国研究》1994年第1期。作者王逸舟，
中国社会科学院世界经济与政治研究所研究员）

徐国琦

亨廷顿 及其“文明冲突”论*

塞缪尔·P·亨廷顿系哈佛大学政府系讲座教授及约翰·M·奥林战略研究所(John M. Olin Institute for strategic Studies)所长。曾在卡特政府国家安全委员会任职,为当时国家安全事务顾问布热津斯基(Zbigniew Brzezinski)的左右手。并经常担任美国国务院、国防部、中央情报局等部门角色。政治上,他以保守出名。曾因支持越南战争及卷入诸多中央情报局研究项目等原因,一度被人斥为“疯狗”及“学政复合体成员”(academic-political complex)^①。学术上,他以当代马基雅维里(Niccolo Machiavelli)自诩^②,一向以提出极具争议的观点或理论闻名于学术界。他的十来种学术著作大多探讨当代重大政治、国际关系等领域的理论问题,在学术上颇多建树。

* 承蒙亨廷顿教授将当时尚未出版的《If Not Civilization, What?》一文手稿供作者参考,特此致谢。

亨廷顿的第一本重要著作《士兵与国家》(*The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-military Relations*, 哈佛大学出版社 1957 年初版),便是探讨军民关系方面的一流理论专著,甚至在其出版 30 多年后的今天,仍被权威军事史家爱德华·科夫曼(Edward M. Coffman)誉为“挑战性著作”,值得任何军事史学者参考^③。1968 年出版的《变动社会中的政治秩序》(*Political Order in Changing Society*),则集中研究各种政府类型(专制型、独裁型、民主型、准民主型等)如何维持政治稳定问题。他在书中提出一个著名原则:“国家之间的最重要的分别不在于其政府形式,而在于统治的程度。”^④该书出版后,风行一时,不少学者及政界人士备加推崇。80 年代后期,亨廷顿又把目光集中到当代各国民主化问题,并于 1991 年出版《第三次民主浪潮》(*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*)。该书认为,迄今为止,世界上共出现了三大民主浪潮。第一次浪潮发生在 1826—1926 年间。包括美国在内的近 30 个国家踏上了民主进程。全民普选为其主要标志。发生在 1943 年到 1962 年间的第二次民主浪潮,促成 20 多个国家跻身民主社会之列。1974 年的葡萄牙革命揭开了第三次民主浪潮的序幕。该浪潮至今仍方兴未艾。亨廷顿的结论是,这三次浪潮的一个显著特点是其曲折性,即高潮之后总伴随退潮。但世界民主化的总体趋势是以“进两步,退一步”模式前进。导致第三次民主浪潮的主要原因是:(1)威权政府失去其统治基础;(2)经济发展;(3)宗教的作用;(4)国际政治的变化;(5)民主化的“滚雪球”效应。在亨廷顿看来,第三次民主浪潮的出现主要是内部因素而不是外界影响促成的。他还强调文化因素在民主化进

程中的影响,认为某些文化为儒家文化、伊斯兰教义等具有反民主倾向。

从以上所介绍的亨廷顿三种代表著作可以看出,他善于把握重大问题,并提出独到见解。亨廷顿的这一特色的最新体现便是他发表在《外交》季刊 1993 年夏季号的《文明的冲突?》及该刊同年 12 月号的《后冷战世界的范式》两篇著名论文。在这两篇文章中,亨廷顿精心思考后冷战时期国际关系的重大理论问题,亦即未来国际冲突的主要根源是什么?意欲成为新时代的乔治·F·凯南^⑤可能是亨廷顿撰写上述两篇文章的主要动机。



1989 年后,世界进入所谓后冷战时期。指导美国外交政策 40 多年的“遏制战略”因此过时。“冷战时期许多熟悉的模式及规范〔亦〕应抛弃。”^⑥时代呼唤新的“X 先生”。《波士顿环球报》(*Boston Globe*)写道,新时期的乔治·凯南,“您在何方”^⑦?许多学者及政客在 1989 年后都想成为新凯南,纷纷撰文,提出对后冷战国际关系模式的形形色色的解释。如“单极时刻”论^⑧，“民族国家衰落”论^⑨，“不再有主要战争”论^⑩等。其中影响最大的便是美国前国务院官员,现在兰德公司任职的弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)提出的“历史终结”论(The end of History)。福山最早在 1989 年夏季号的《国家利益》(*The National Interest*)上抛出这一观点。他的这篇名为“历史的终结?”的文章发表后,引起广泛注意,到 1991 年止,

至少有 14 个国家翻译出版了这一文章^⑪。1992 年,福山进一步将其观点引申,并出版成书。书名是《历史的终结及最后之人》(*The End of History and the Last Man*, 纽约 1992 年版)。

福山的主要观点是,冷战的结束,表明西方的政治制度、意识形态、经济体系等赢得彻底胜利,同时也标志着与西方对立的其他意识形态体系的失败。因此哲学意义上的长期意识形态的冲突及进化告一段落,大国之间的你死我活的战争可能也将不复存在。后冷战时期政治家要解决的是冷战遗留下来的一些“技术问题”。长期以来的人类冲突因此宣告终结。追求自由成为人类的主要奋斗目标。在此必须指出,福山所指的历史终结局限于一定地区,在部分区域,历史还在重演。但福山坚信,这种仍在重演的历史之终结也只是时间的问题,因为追求自由是人类的天性。

遗憾的是,福山虽然探讨“历史终结”这一极具挑战性话题,但他的论述并不是真正的历史分析,而是哲学意义上的论证。其思辨框架缺乏历史证据,甚至出现史实错误。更有甚者,他用来支持自己论点的所谓“历史教训”,许多站不住脚。芝加哥大学历史学家威廉·H·麦克尼尔(William H. McNeil)直言,福山“根本就错了”^⑫。

“历史终结”论是 1989 年西方朝野普遍存在的盲目乐观心态的产物。可惜这种乐观并不能持久。1990 年后的国际关系发展证明,人类并没有像福山宣称的那样“回到黑格尔时代”,黑格尔的理论也没有完全战胜尼采的哲学。血淋淋的历史仍在重演。根据最近发表的研究报告资料,1992 年全世界的军火开支高达 6000 亿美元,一年内发生了 29 次战争。战火

中死亡人数达 17 年以来最高纪录^⑬。由此可见,冷战的结束不但没有带来所谓太平盛世,反而使各国之间的政治、军事、文化、外交、经济诸方面的争夺更趋复杂、尖锐。“历史终结”论的说法如同思想史中的“回到柏拉图时代”,“大同世界”等说法一样,只不过是一厢情愿。

对于上述包括福山理论在内的诸多说法,亨廷顿统称为“结束主义”(endism)。他认为这种“结束主义”的主张提供了歌舞升平的假象,是“危险的、富有破坏性”的理论。亨廷顿尤其不同意福山的分析。指责其“历史终结”论有两大错误。一是过分强调历史的可测性及时间的永恒性,二是忽视了人性的弱点及“非理性”因素^⑭。在亨廷顿看来,1989 年以后出现的所有“结束主义”的观点,虽然不乏部分真知灼见,但都“忽视了一个至关重要的、甚至中心的因素”^⑮。这一因素即是亨廷顿极力渲染的所谓“文明冲突”。亨廷顿对他“发明”的“文明冲突”论津津乐道,颇为得意,以为发现了理解未来国际关系的秘诀。他除了在《外交》夏季号隆重推出其理论外,为扩大影响,又在 1993 年 6 月 16 日《纽约时报》专栏版刊出其中心观点,并在接受《新观点季刊》(*New Perspectives Quarterly*)等媒体采访时大力宣传他的“文明冲突”论^⑯。《外交》进一步推波助澜,在 1993 年 10 月号上刊登部分知名人士同亨廷顿商榷文章,在 12 月号上发表亨廷顿的答辩文章。《外交》还将以极快的时间出版《文明冲突》论单行本(包括反驳亨廷顿的文章)。一时之间,亨廷顿的“文明冲突”论如野火春风,席卷世界各地,震动各国朝野。影响之大,实所罕见。

二

亨廷顿“文明冲突”论的主要观点是,后冷战时间的世界主要冲突之源不是经济或意识形态上的,而是文化方面的冲突。虽然民族国家(nation-state)将仍是国际事务中的主要角色,但国际冲突将主要发生在不同文明而不是民族国家之中。这种“文明冲突”“将决定未来的国际政治”^⑦,是人类历史到达一个新阶段的必然结果。

根据亨廷顿对历史的理解,他把国际关系史划分为四个时期。1793年前的国际冲突主要是君主之间的正统之争,领土之争。从法国大革命到第一次世界大战期间,是国际关系史的第二个时期。在这一时期,由于民族国家的兴起,国际关系中的主要冲突是国家利益冲突,侧重于经济、主权、领土、军事上的斗争。随着俄国十月革命后社会主义、共产主义的兴起,国际关系进入第三个阶段。意识形态的冲突取代了国家利益冲突。这种意识形态的冲突经历了所谓资本主义与社会[共产]主义,自由民主制度与法西斯主义、纳粹主义冲突等过程。第二次世界大战结束后,意识形态的冲突进一步上升到代表完全不同文明的两个超级大国之间的争斗及冷战。1989年后随着冷战的结束及苏联的不复存在,国际关系进入亨廷顿所谓的第四阶段,即后冷战时期。在后冷战时期,历史并没有结束,冲突依然存在,但冲突的性质及根源出现了巨大变化。亨廷顿指出,后冷战时期的主要冲突与前三次有显著不同。前三次冲突都是在一个文明体系(西方文明体系)内发生的,但未

来的冲突将明显超出西方文明范围,沦为所谓“西方与其他”文明之间的冲突(The West against the rest)。西方文明唯我独尊的局面将受到其他文明的强烈挑战。亨廷顿建议用文明的属性来划分世界。认为冷战时期留下来的“三个世界”的说法似已过时。文明的因素将成为压倒一切的国际冲突之源。亨廷顿甚至断言,“未来的全球冲突将是文明冲突”,“下一次世界大战如果发生的话,将是文明之间的战争”。

什么是“文明”?亨廷顿的定义是,“文明是一个文化的实体”,“是民族之间的最高文化组合及最广泛层次的文明认同”^⑩。根据这一定义,亨廷顿认为目前世界上存在八种文明。即西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度教文明、东正教文明、拉丁美洲文明以及非洲文明。为什么文明之间一定会发生冲突并成为世界主要冲突之源呢?亨廷顿认为,随着各国的经济现代化及政治民主化进程的发展,人类的民族国家认同感将逐步消失。文化及宗教力量将日趋增长,并在全球范围内形成一个巨大的“非西方化运动”(de-westernization)^⑪。这种“非西方化运动”不可避免地导致文明的冲突。亨廷顿的理由是:第一,文明差别是人类的最基本的差别。不同的文明有不同的社会及文化价值观。他们对人与上帝的关系、公民与国家的关系、个人与群体关系、家庭与社会关系、夫妻关系等看法都有天壤之别;第二,随着人类的技术进步,世界正变成一个地球村。不同文明之间的人民互动及交流的频繁,加强了各民族自身文明意识的觉醒;第三,目前西方文明已达到顶点,并全力把自己的价值观向世界各地推销,这必然要与其他文明发生正面撞击,从而不可避免地导致文明冲突;第四,人类的文化差异及文明特征是最难消除或

妥协的。既然文明之间的接触势在必然,文明冲突也就在所难免;第五,世界正出现地区经济共同体趋势,如欧洲共同体以及可能出现的北美自由贸易区等均属这类地区经济主义范畴。这种地区经济主义的出现也必然会增大文明冲突的可能性。

亨廷顿指出,文明冲突有广义与狭义之分。狭义的冲突指毗邻群体之间的领土或统治权之争。广义上的冲突系指代表不同文明的国家之间的军事、经济、宗教等各方面展开的生死搏斗。随着西方在国际经济、政治舞台上的影响衰落,西方文明也必然会受到影响。从而导致由经济、军事冲突引起的西方与其他文明之间的文明对抗。

三

亨廷顿对自己的“文明冲突”论自视甚高,认为它是目前国际关系方面最佳理论。他在1993年12月号的《外交》文章中咄咄逼人地写道:未来国际关系中的主要冲突之源,“如果不是‘文明’的话,又是什么?”并直截了当地称其理论建立了“后冷战世界的范式”^②,俨然以新时代的“X”文章主人自居。诚然,亨廷顿的理论有许多可取之处。例如,他公开承认文明国家在处理国际事务时,采用“双重标准”。他也毫不掩饰西方国家以公正为名,行霸权之实的行径。认为联合国安理会或国际货币基金组织等机构所作的决定都是出于西方自身利益的考虑,但总以反映各国愿望的姿态公诸于世。“西方实际上利用国际组织、军事及经济力量统治世界,维持西方的优势”^③。

亨廷顿理论的最引人入胜之处是它注意并强调各国文明的差异,并从文化角度解释国际冲突问题。然而,其理论的最大弱点也在于此。

事实上,从文明角度分析国际关系并不是亨廷顿的首创。自人类文明产生以来,即有文明冲突一说。到19世纪,有关文明冲突的说法已如汗牛充栋,不胜枚举。在现代,尝试用文明因素解释国际关系,更是大有人在。例如,著名政论家白修德(Theodore White)在1967年发表的一篇文章中这样写道:“我们正陷于文明冲突。这种冲突也许会摧毁世界。其中干系最大的是两种文明,即大西洋——地中海文明与太平洋——亚洲文明,它们分别以美国和中国为首。”^②曾担任美国历史学会会长的哈佛大学著名历史学家入江昭(Akira Iriye)自80年代初即尝试从文化角度来透视国际关系,认为国际关系实际上是文化关系^③。他在1981年出版的《权力与文化》(*Power and Culture: The Japanese-American War, 1941-1945*, 哈佛大学出版社1981年版),以及1992年问世的《全球模式中的中国与日本》(*China and Japan in the Global Setting*, 哈佛大学出版社1992年版)等论著都是入江昭在这方面探索的结晶。《权力与文化》一书着重研究第二次世界大战期间的日美关系。作者的结论是,日美两国兵戎相见的结果是双方发现彼此目标相近,对战争与和平的构想方面也趋于一致。强调不同文明之间的合作而不是冲突,是入江昭与亨廷顿之间的明显不同之处。

麻省理工学院政治学教授白鲁恂(Lucian Pye)在1990年发表的一篇文章中也曾用文明的概念来分析国际政治。他写道,“中国与其说是一个国家,不如说一种文明”。“外界在对

付这种以国家形式出现的文明理应相信自己的乐观天性,并尽力与中国的这种独特社会建立联系”^{②4}。与亨廷顿过从甚密的布热津斯基最近也屡次宣称,在后冷战时期,现代地缘政治冲突已不复存在。目前与未来的国际问题的症结是文化和哲学上的,而不是意识形态或经济问题^{②5}。

亨廷顿是不是最先提出“文明冲突”论者,并不是重要的问题。重要的是该理论是否言之成理。依笔者看来,亨廷顿的“文明冲突”论,虽不乏精辟见解,但漏洞亦多。例如,“文明”一词是亨廷顿理论的关键词,但亨廷顿对该词的解释颇值得商榷。根据英国剑桥大学著名文化学专家雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)的说法,文明主要指已固定下来的社会生活状态。强调某种生活方式的发展过程是“文明”定义的一个重要组成部分^{②6}。但亨廷顿为了能自圆其说,有意将文明静态化,好像文明尘封多年后,仍能依然如故。孰不知文明是随着时代发展而发展的,而不是一成不变的概念。亨廷顿甚至忘了自己在别的地方曾写过,“有关某些文化永远不变的说法理应受到怀疑”^{②7}。亨廷顿应该比别人更清楚,文明的兴衰是历史早已证明了的事实。英国历史学家阿诺德·汤因比(Arnold J. Toynbee)曾在其名著《历史研究》中罗列过世界上存在的 20 多种文明,而在今天,其中许多文明早就绝迹了。

“文明”是一个相对的概念,不能绝对化。我们不会因为奴隶制在美国独立后仍存在近一个世纪这一史实,就断定 19 世纪美国文明是一个奴隶制文明。同样,我们也不应该因为世界上某些地区或国家由于历史的原因,至今依然存在许多非民主成分,就断言它们不能最终民主化,不能同西方文明兼容。事实上,任何国家的现代化过程都是曲折的,是一种渐进的过

程。亨廷顿自己是研究世界民主化过程的权威,他深知民主化是一个世界性趋势,“现代世界的总趋势一直是民主政府的日益增多”^②。亨廷顿另外又写道:“从历史上看,文化是动态的,而不是僵化的,一个社会的主流信仰及态度也是会转变的。”^③由此看来,未来的世界应更趋于一致,而不是出现文明的冲突才对。

亨廷顿的“文明冲突”论忽视了一个非常重要的事实,即“文明”不仅仅是一个地域的概念,亦即文明不仅仅指亨廷顿所说的八大文明,文明的含义应包含现代文明、工业文明、科技文明等^④。如就“文明”的地缘含义而言,实际上早在15世纪以后,西方文明与其他文明已发生冲突了,而并不是像亨廷顿所说的现在才开始。文明的地缘含义,充其量只是一个概念(idea)而已,包括亨廷顿在内,大概谁也不能明确指出“西方文明”的地理分界线。所以,笔者认为,单从地理上谈文明,是不科学的,理应包括文明的现代含义,即把工业文明、科技文明、现代化等作为文明定义的一个不可分割的组成部分。从文明的现代意义看,根本不存在什么文明的严重冲突。因为追求现代化、工业化等成为各国目标,亨廷顿所谓的八大文明,在这一意义上将殊途同归。

正因为亨廷顿对文明定义有意割裂,并将其模糊化、简单化,他的八大文明说颇有牵强附会之嫌。例如,他无法划分日本“文明”的归属,干脆把日本列为一个自成体系的独特文明。殊不知所谓“日本文明”实际上是东方文明与现代工业文明的综合体。代表了所有非西方文明的前进方向:文化上保持自己特色(非西化)的现代化。

亨廷顿的“文明”显然不是理解国际冲突的锁钥,难怪当

他用“文明冲突”论来衡量国际关系时,就显得捉襟见肘了。例如,亨廷顿在解释日本为什么不能像德国在欧洲、美国在北美那样,在亚洲领头建立一个类似经济圈时认为,日本难以做到这一点的原因是日本文明与亚洲其他国家的文明截然不同,彼此很难合作。事实上,真正原因恐怕要比亨廷顿所能理解的要复杂得多。但“文明”类别并不是主要的。笔者认为,至少有两个因素不容忽视:一是日本难比美国、德国,它除了其经济、科技实力外,在地缘政治中的比重也要小得多,日本的综合国力不足以在亚太地区领袖群伦。另一个重要因素是亚洲国家的集体记忆。日本没有像德国那样正视其第二次世界大战中的侵略本质,一味欺骗舆论、漠视正义、混淆视听,致使许多历史问题至今未得到解决(如正式道歉、赔偿受害人损失、停止在教科书中玩弄文字游戏等),造成亚洲国家无法信赖日本。毋庸置疑,相互信任是任何一个经济共同体建立的基础。

“文明冲突”论的另一个欠缺是亨廷顿对事实解释采用双重标准。例如,他根据中国与阿拉伯国家之间的军事贸易就断言儒家文明与伊斯兰文明联手对抗西方文明。如果亨廷顿把军火贸易作为文明冲突的佐证的话,那么,他又如何解释美国是世界上最大的军火商这一事实呢?按照亨廷顿的逻辑,是否应把美国向许多“非西方文明”国家或地区出售军火解释为西方文明与其他文明合作呢?亨廷顿对此讳莫如深,因为这一事实明显与其“文明冲突”论格格不入。亨廷顿援引的另一个例证是1993年9月份国际奥委会选择悉尼而非北京。认为委员会根据文明归属投票。文明的分界线决定了投票的结果。当然,亨廷顿没错,西方国家(包括亨廷顿本人)反对北京举办2000年奥运会,并不择手段达到目的。但西方国家这样做的

目的主要是基于政治、经济上的考虑,而不是文明的冲突。西方不希望看到一个繁荣强大的中国出现。而且,还有一个有趣现象不知亨廷顿是否注意到了。台湾当局在奥运会投票前正式表示不支持北京举办 2000 年奥运会,理由是一个强大的大陆会使台湾在国际舞台上更无回旋的余地。这里已毫无文明冲突的踪影了。

亨廷顿在自己“文明冲突”论中采用回避事实或采用“双重标准”的作法还有一些其他事例,这里不再一一列举。作为一个训练有素的学者,亨廷顿为什么会出现这样的缺憾?原因之一便是以上述及的,他太强调文明冲突在国际事务中的影响;另外就是“西方中心观”在作怪。他的“文明冲突”论实际上就是这一“西方中心观”的反映,该理论并不是从学术角度考察各文明之间的冲突,而是着意于西方文明与其他文明的冲突上,进而为西方国家出谋划策。在后冷战时期,西方权力的传统杠杆如军事、外交等逐渐失去效力,其他国家(或用亨廷顿的术语,“非西方文明”)正致力于国家建设,大力发展经济,加强现代化建设。使西方国家普遍有一种失落感。因为西方经济一直疲软不振,雄风不再,只好利用抽象的“文明”冲突(如人权等)来批评他国。这种现象在近期中美关系中尤为明显。难怪《华盛顿邮报》资深记者唐·奥伯多佛(Don Oberdorfer)最近注意到,“奇怪的是,华盛顿近来关于中国的许多言辞似乎与生机勃勃的北京及东部沿海城市的都市生活风马牛不相及。美国在处理对华政策时似乎比日趋务实的共产主义国家(指中国。——引者)更意识形态化。这实在是一个讽刺”^①。西方国家这种盲目自大又缺乏自信的“包围心态”(a siege mentality)在亨廷顿“文明冲突”论中的体现非常明

显^②。似乎世界永远由西方主宰才叫“正常”，才叫“文明和平相处”！

亨廷顿“文明冲突”论的另一个缺陷是其未能跳出冷战思维模式的窠臼，冷战术语“我们”与“他们”对立与亨廷顿所谓的“西方文明”与“其他”文明的冲突乃同出一辙，并无轩轻。因此，“文明冲突”论在理论上并无重大突破和建树。借用专栏撰稿人布鲁斯·纳萨拔姆(Bruce Nussbaum)的一个名词来说，“文明冲突”论充其量只能称之为“后冷战之冷战”的理论而已^③。

亨廷顿“文明冲突”论的最大弱点是其忽视市场经济在国际关系中的重大影响。经济、科技之争而不是抽象的文明冲突，将成为未来国际政治中的主要冲突之源。贸易问题又成为世界性的大问题。著名军事战略问题专家爱德华·N·卢特瓦克(Edward N. Luttwak)甚至创造一个专有名词“地缘经济”(geo-economics)来描述经济问题已取代政治沦为国际政治中头等问题^④。他写道，所谓“地缘经济学”，即“商业文法中的冲突逻辑”。他甚至以“〔理解〕战争，阅读贸易”为题撰写过一篇文章，专门论述贸易冲突的严重性^⑤。《纽约时报》所发表的一篇赞成卢特瓦克观点专文指出，“过去的军事及外交之争已被与经济有关的竞争及同盟所取代。在这个全球一体化市场上，类似北美自由贸易协定的安排便反映了新时代的潮流”。《纽约时报》甚至断言，“广而言之，如果在后冷战时代存在一个新体系，存在可取代冷战时期的东西方集团新的团体的话，那么，它似乎不应该是联合国会员国或固定的多边贸易，而应是贸易共同体”^⑥。前国务卿亨利·基辛格最近也指出，新时代的新体系是贸易联合体。他认为，北美自由贸易协

定便是向该方向迈出的“非常重要的一步”^{③7}。

也许用贸易共同体,而不是“文明”,更能准确描述未来世界冲突,也更符合事实。按亨廷顿的说法,欧洲与美国同属西方文明,似应属一条战线。但目前的趋势是双方在贸易上的摩擦可能严重影响欧美之间在国际事务中的合作。美国正重新思考其国家取向,并逐步向太平洋而不是大西洋靠拢。国务卿沃伦·克里斯托弗便正式宣称,“西欧不再是世界的最重要区域”,美国过去在处理全球事务时“太欧洲中心化”了^{③8}。表示要同亚太地区接近,因为当“我凝视亚洲繁荣之花,便看见美国复兴之果”^{③9}。美国国务院分管东亚事务的助理国务卿温斯顿·洛德更是明确指出,“我们的外交政策与内政之间的关联在亚洲比其他任何地区都要显得密切”^{④0}。美欧关系因为贸易摩擦已受到严重影响。如,法国把美国的关贸总协定谈判视为“掠夺成性的美国商业及文化帝国主义的同义词”^{④1}。美国最近“在国际事务中特别是经济事务中,已有明显脱欧入亚的趋势,并以亚太地区压欧洲在经济上让步”^{④2}。

是“贸易”而不是“文明”是国际事务中主轴这一论点,还可从克林顿总统的近来表现看出。他可以在波斯尼亚、海地、索马里等外交事务中让步,但对于国会通过“北美自由贸易协定”这一问题,一直立场坚定,决不让步”^{④3}。因为他知道经济贸易是调整“美国面向未来”的最后底牌^{④4}。

关于经济冲突的严重性,亨廷顿事实上在其他地方有清楚的认识。他在1993年春天发表的一篇文章中指出,日本、欧洲和美国之间的矛盾“将导致政治、经济利益的严重对立”,“在未来的岁月中,美国与主要大国之间的严重冲突可能在经济方面”^{④5}。另一文章中,亨廷顿写道,日美未来的关系中,存

在“经济冷战”可能,因为“日本的策略是经济战争的策略”^{④6}。亨廷顿甚至同意丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)的“经济〔冲突〕是另一种战争的继续”的说法^{④7}。为什么所有这些明智的看法在亨廷顿撰写文明冲突论时都不见了呢?

四

在后冷战时代的今天,人类唯有合作才能生存。许多问题如温室效应、环境保护、生态平衡等等,是全世界面临的共同挑战。亨廷顿对此置若罔闻,仍在“文明冲突”论中重祭冷战大旗,鼓吹人类对抗,在理论上是错误的,在实践中易把世界引入歧途。其理论比“历史终结”论更危险、更有害。例如,亨廷顿多次鼓吹西方同中国的未来对抗,实在荒谬绝伦。中国占世界 22%人口,只有世界上 8%的资源 and 7%的可耕地。在世界上人均可耕地面积少于中国的只有孟加拉和埃及。世界各国,尤其是西方大国,理应支持中国利用这有限的资源解决占世界近 1/4 人口的温饱问题,支援中国的现代化建设。而不应多方阻挠,更不应以所谓文明冲突的理由妨碍中国的现代文明进程。殊不知,中国一旦失控,将是全人类的灾难。正如普林斯顿大学教授林培瑞(Perry Link)所说的,“由于中国的比重,……我们大家都或多或少地与中国同在一条船上”^{④8}。

1987 年亨廷顿在就任美国政治科学协会会长时发表的主席演说中讲道,凭他多年研究政治学的经验,得到的第一个教训就是,“不要因为政治学家想做好事就意味着他实际上做到了”,也许“他们可悲地发现自己意图实现无望”。研究政治

学最基本的戒律是,“拯救政治绝无灵丹妙药”^{④⑨}。我们也许相信亨廷顿提出文明冲突论,并不完全是出于标新立异,出于要做新时代的乔治·凯南的动机,也许他真的想要找到一条理解人类冲突的捷径,可惜他的“文明冲突”论只是一条死胡同。

注 释

① 有关批评亨廷顿政治倾向的诸多评论,可参阅以下几篇文章: Jared Diamond, “Soft Sciences are Often Harder than Hard Sciences,” *Discover*, Aug. 1987, Vol. 8, pp. 34—37; “Scholars Bite Mad Dog,” *The Nation*, May 9, 1987, Vol. 244, p. 595; Fred Zakaria, “Blood Lust in Academia: the Professor’s Uendetta,” *The New Republic*, July 27, 1987, Vol. 197, pp. 16—18; Ezra Bowen, “The Posse Stops a ‘Softies’, Scientists Blackball A Political theorist,” *Time*, May 11, 1987, Vol. 129, pp. 76—77; Eliot Marshall, “Academy Rejects Huntington Nomination,” *Science*, May 8, 1987, Vol. 236, pp. 661—662.

② 亨廷顿对自己欲充当代马基雅维里的野心,一直坦承不讳。可参阅: Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, 1991, preface, p. xv.

③ Edward M. Coffman. “The Long Shadow of ‘The Soldier and the State.’” *The Journal of Military History*, Jan. 1991, Vol. 55. No. 1, pp. 69—83.

④ Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968. p. 1.

⑤ 乔治·F·凯南(George F. Kennan). 美国方面冷战精神之父。他在1947年以“X先生”笔名在《外交》季刊上发表《苏联行为的基础》,为“遏制战略”提供了理论根据。

⑥ 美国共和党联邦参议员马尔科姆·沃勒普语。见 Malcolm

Wallop. "America Needs A Post-containment Doctrine." *Orbis*. Spring 1993. Vol. 37, No. 2. p. 187.

⑦ Boston Globe, November 1, 1993, p. 5.

⑧ 关于“单极时刻”论的详细介绍,可参阅拙文《美国在危机中》(《美国研究》1992年第1期)第144页。

⑨ 该论点主要认为,冷战的结束标志着“全球主义”和“部落主义”的结束,在此基础上建立的“民族国家”的重要性相应衰落。

⑩ 该观点认为,大国之间发生战争的可能性随着冷战结束而不复存在。约翰·穆勒是该观点的主要提倡者,参阅 John Mueller, *Retreat From Doomsday; the Obsolescence of Major War*. New York: Basic Books, INC., 1989.

⑪ Ellen K. Coughlin. "Author Revisits Disputed Thesis about the 'End of History'." *The Chronicle of Higher Education*. Jan 8 1992, Vol. 38. No. 18, p. A8.

⑫ William H. McNeill. "History Over, World Goes On." *The New York Times Book Review*, Jan. 26 1992, p. 14, Col. 1.

⑬ Boston Globe, November 10. 1993. p. 17.

⑭ Huntington, "No Exit: The Errors of Endism," *The National Interest*, Fall 1989, p. 10.

⑮ Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer. 1993, Vol. 72, No. 3, p. 22.

⑯ "The Islamic-Confucian Connection," *New Perspectives Quarterly*, Summer, 1993. pp. 19-24.

⑰ Huntington, "The Clash of Civilizations?", p. 22.

⑱ Huntington, "The Coming Clash of Civilizations-or, the West Against the Rest." *The New York Times*, June 6, 1993, Sec. 4, p. E19.

⑲ Huntington, "The Clash of Civilizations?", p. 27.

⑳ Huntington, "If Not Civilizations, What? Paradigms of the

Post-Cold War World," *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 5 (December, 1993), pp. 186—194.

②① Huntington, "Clash of Civilization?", p. 36.

②② Thodore White, *An Offering of History to Men Who must Act Now*, "Harvard Alumni Bulletin, May 13, 1967, p. 4.

②③ 参阅 Akira Iriye, "The Internationalization of History," *American Historical Review*, Feb. 1989, Vol. 94, No. 1, pp. 1—9; Iriye, "Culture", *Journal of American History*, June 1990, Vol. 77, No. 1, pp. 99—108.

②④ Lucian W. Pye. "China: Erratic State, Frustrated Society," *Foreign Affairs*, Fall 1990, Vol. 69, No. 4, p. 58.

②⑤ Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twentieth-First Century*, New York, 1993; 同时可参阅《新观点季刊》记者对布热津斯基的采访。见 *New Perspectives Quarterly*, Summer, 1993.

②⑥ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1985, 1983, pp. 58—59.

②⑦ Huntington, "A New Era in Democracy: Democracy's Third Wave," *Current*, Sept. 1991, No. 335, p. 36.

②⑧ Huntington, *Harvard International Review*, Winter 1992/1993, p. 10.

②⑨ Huntington, "A New Era in Democracy: Democracy's Third Wave," *Current*, Sept. 1991, No. 335, p. 37.

③⑩ 关于“文明”一词的详细含义,可参阅:Keywords Williams, *A Vocabulary of Culture and Society*, p. 59; Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (English translated by Richard Mayne), New York, 1993; John Laffey, *Civilization and Its Discontented*, Black Rose Books

LTD., 1993; B. D. Nag Chaudhuri ed., *New Technological Civilization and Indian Society*, Indian Institute of Advanced Study, 1990.

③① Don Oberdorfer, "Replaying the China Card", *The Washington Post*, November 7, 1993, p. c3.

③② Kishore Mabbubani, *The Dangers of Decadence*, *Foreign Affairs*, October 1993, p. 10.

③③ Bruce Nussbaum, "Is That Old-time Religion the New World Order?" *Business Week*, Sept. 27, 1993, No. 3338, p. 60.

③④ Edward N. Luttwak, *The Endangered American Dream: How to Stop the United States from Becoming a Third World Country and How to Win the Geo-Economic Struggle for Economic Supremacy*, New York, 1993.

③⑤ Luttwak, "For War, Read Trade," *Times Literary Supplement*, Jan. 29, 1993, No. 4687, p. 22.

③⑥ *The New York Times*, November 7, 1993, p. A24.

③⑦ *The New York Times*, November 7, 1993, p. A24.

③⑧ *The Washington Post*, November 17, 1993, p. G4.

③⑨ *The Harvard Crimson*, November 18, p. 4.

④① *The Washington Post*, November 17, 1993, p. G4.

④② *The New York Times*, November 6, 1993, p5.

④③ *The New York Times*, November 16, 1993, p. A16.

④④ 有关克林顿对北美自由贸易协定的立场,有详见 *The New York Times*, November 20, 1993.

④⑤ *The New York Times*, November 7, 1993, p. A1; November 24, p. A17.

④⑥ Huntington, "Why International Primacy Matters," *International Security*, Spring 1993, Vol. 17, No. 4, p71.

④⑦ Huntington, "Why International Primacy Matters," p. 75 -

76.

④⑦ Daniel Bell, "Germany: the Enduring Fear. A New Nationalism or a New Europe?" *Dissent*, Fall 1990, Vol. 37, No. 4, pp. 461—468.

④⑧ Perry Link, "China's Environmental Crisis: An Inquiry Into the Limits of National Development," *Times Literary Supplement*, Sept 10, 1993, p. 8; 有关生态问题、环境问题等重要性的论述,可参阅 Uaclav Smil, *China's Environmental Crisis: an Inquiry into the Limits of National Development*, New York, 1993; Smil, *Global ecology: environmental change and social flexibility*, London, 1994; Kennedy, Paul, *preparing for the Twenty-first Century*, New York, 1993.

④⑨ Huntington, "One Soul at a Time: Political Science and Political Reform," *American Political Science Review*, March 1988, Vol. 82, No. 1, pp. 3—11.

(此文原载《美国研究》1994年第1期。

作者徐国琦,美国哈佛大学博士候选人)

【后记】 尽管作者在本文及其它地方多次表示不同意亨廷顿的基本观点,但欲利用此机会着重指出,在未来的岁月,文化或文明必然会在国际关系中占一重要地位。对此我们应有清醒认识,不能因为否认文明差异是未来国际关系冲突的主要根源,即对文明差异的重要性掉以轻心,更重要的是,虽然亨廷顿的理论在学者中知音不多,和者甚寡,但在政客中间,则有不少人出于各种动机,对其表示赞赏,一个突出的例子便是1994年谢世的美国前总统里查德·尼克松,据亨廷顿自己在哈佛大学开设的讨论班(笔者有幸忝列其中)上声称,尼克松

曾亲笔给他写信,称赞亨廷顿的文明冲突论一文是尼克松本人多年来读到的最好的一篇国际关系方面的论著。以尼克松此言应证其最后一部著作《和平之后》^①对亨廷顿文明冲突论的一再推崇(见该书第153页),可见其对亨廷顿的学说的称赞确发自内心。历史一再证明,政治家对偏激理论经常是情有独钟的。

我中华民族欲在21世纪雄步世界,理应胸襟广阔,知己知彼,以“他山之石,可以攻玉”的心态,对待各国文化,显示我们文明的成熟。唯此方能置中华文明于不败之地。如我们一味躺在古人的功劳簿上,认为中华文明源远流长,超人一筹,这是固步自封,妄自尊大,坐井观天的阿Q心态,是不成熟和不求上进的弱文明心态,这种心理不是爱国主义,而是误国主义,过分的民族主义、爱国主义是狭隘心理的体现,对中华民族的发展有弊无利,自鸦片战争以来,中国之所以达到今天这种积贫积弱的地步,之所以痛失历史良机,未能像日本明治维新那样,顺应国际大势,加入世界主流社会,与这种狭隘心理影响不无关联。在后冷战时代,市场一体化,信息超级高速公路等新趋势,必然会把国际社会较之过去更加紧密地联系在一起,这种新形势呈现给中国又一次历史契机。如我们仍然抱着卓而不群的姿态,必然会导致自我孤立,并再次被历史潮流所抛弃。

夜郎自大固然不可取,妄自菲薄也同样贻害无穷。我们不能因为中国自19世纪下半叶以来国力不强,处处受人欺负,就认为月亮都是西方的圆,我们事事不如人,甚至从根本上怀疑中华文明。每一种文明都有自己的长处和短处。中国文明也不例外,关键在于选择,择善而从,在很大程度上,近代中华

民族的落后,是国人选择的失误,在历史的转折关头,我们选择了中华文明中的盲目自大的一面,而忽视其“周虽旧邦,其命维新”的不断进取精神。我们似乎也忘记了“穷则变,变则通,通则久”、“天行健,君子自强不息”的文明美德。《易经》曰:“文明以止,人文也。上观天文,以察时变。观乎人文,以化成天下。”这里所谈的文明当然与现代意义的文明有所差别,但这种博大的胸怀,我们在近代是不是忘记了?多年来,我们一直把中国的一切弊端统统推到儒家传统身上,但我们传统的兼容精神,那种“君子和而不同,小人同而不和”的境界是不是也抛诸九霄云外了?现在该是中国人结束精神上学徒心态的时候了。在学术上、精神上真正自立,以平等的而不是卑微的姿态同世界文明及学术交流。根绝崇洋心理,崇洋迷外是要不得的。亨廷顿的文明冲突论告诉我们,西方对我们历来是抱着“非我族类,其心必异”之心的,哥伦比亚大学教授爱德华·萨伊德的《东方主义》^②、《文化与帝国》^③等著作均对此种西方心理作过深入论证及批判。

中华民族应如何对待自己及别国文明?窃以为至少有三点应特别注意。一是排斥极端民族主义,博采众家之长,对其它文明采取“和而不同”的泱泱大国风范。二应排斥民族虚无主义,正视我们文明的优越之处,并将其在世界范围内发扬光大。三是清醒认识文明发展是一个渐进过程,其进化速度取决于民族的精神素质及经济发展。欲速则不达。近代以来,国人屡屡犯冒进毛病,并易极端化。缺乏妥协精神。其实,历史发展从来都不是以个人愿望为转移的,几乎所有文明规章都是妥协的产物(如美国宪法)。最后谨以梁任公的名言“学为国人,学为世界人。”与读者诸君共勉。

注 释

① Richard M. Nixon, *Beyond Peace*, New York: Random House, 1994.

② Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

③ Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Random House, 1993.

刘靖华

冷战后世界冲突问题

美国《外交》季刊 1993 年夏季号发表了美国著名政治学家、哈佛大学约翰·奥林战略研究所所长塞缪尔·亨廷顿的文章《文明的冲突?》，引起国际学术界广泛关注。亨廷顿教授在文中所表达的“根本意义”是：冷战后时代世界冲突的根本原因将不再主要是意识形态因素或经济因素，主要的全球性政治冲突将发生在具有不同文明背景的国家 and 集团之间；人类的最大分歧和冲突的主导因素将是文化方面的差异，文明的冲突将主宰着全球政治，文明的差异将成为未来的战线。

我们从社会实在论 (social realism) 而不是从社会柏拉图主义出发，纵观冷战后之世界现实，冲突的主因当在经济利益和权力平衡关系方面；文明间的差异固然可以是导致冲突的一个因素，在冷战后时代，可能更是如此，但它不是根本原因，甚至也算不上是主要原因。就国际视野而言，一个国家的经济利益不平等、权力关系不平衡、民族特性（爱好和平抑或是好

战)、政治结构(极权主义抑或是帝国主义)、急剧的社会变革所引致的思想危机(社会结构和社会行为方式急剧改变,打破了原有的价值平衡关系而固有价值如宗教价值等不能以同一速度向着同一方向改变)都是构成冲突的重要根源,其中经济利益和权力平衡关系则显得尤为重要。而当亨廷顿以“西方文明优势论”的心态且又暗含着“文明末日论”的学说来图解活生生的国际现实的时候,则不可避免地遁入了理性的迷津。

一、亨廷顿的主题:以文明冲突 消解国际政治的真实意义

亨廷顿不是没有意识到冷战结束后世界仍然充满着冲突和对抗的现实,但是他将对抗的程度人为地夸大了,进而完全忽略了竞争中的相互依赖。亨廷顿虽然意识到了对抗的现实,却没有沿着造成对抗的利益不平等和权力不均衡这一真实线索去把握对抗的根源,而是惑于一条他所谓的文明的“虚线”,百分之百地将冲突的根源归诸于文明的差异进而又一厢情愿地忽略了文化的适应性和良性互动关系^①。

亨廷顿文章似乎提出了一个十分复杂的文化问题。进而又在国际现实中找到6点理由来圆通了他的学说,那就是:

- (1)文明因宗教、历史、传统的不同而异,不同文明的人民对神与人、个体与群体、臣民与国家、父母与子女、丈夫与妻子之间关系的看法不同,对权利与责任、自由与权威、平等与等级的关系亦有不同看法因而文明的差异是根本性的,难以协调的;
- (2)世界正在缩小,文明间的相互影响加重了民族的文明意识

和人们对文明之间差异的认识；(3)世界经济的现代化进程把人们从地方属性中分开，而宗教起而填补了这个差距；(4)西方处于权力顶峰造成非西方文明中出现“回归根基的现象”；(5)文化特性和差别不像政治和经济的特点和差别那样较容易改变和消除；(6)经济地区化进程正在发展，而只有共同的文明基础才能使经济地区化获得成功。可见，亨廷顿使用了文化学的理论概念对冷战后时代的世界格局和冲突形式作了一次独特的诠释。说到文化学的问题，亨廷顿教授在这里实在是说不上有什么创意。许多著名学者如爱德华·泰勒(Edward B. Tylor, 1832—1917)、摩尔根(Henry·Morgan, 1818—1881)、弗雷泽(James Frazer, 1854—1941)、威尔海姆·施米特(Wilhelm Schmidt)、列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss, 1908—)，迪尔凯姆(Durkheim, 1858—1917)、马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)、阿诺德·汤因比(A. J. Toynbee, 1889—1975)、斯宾格勒(O. Spengler, 1880—1936)等都曾在他们的著作中对文化和文明及文明间的相互关系进行过卓越的研究^②。然而，亨廷顿文章严格说来，是他以政府谋士的身份分析冷战后时代世界冲突问题的研究报告。将文化学意义上的文明互动关系嫁接到国际政治领域并以之作为一个主要分析范式来演绎冷战后的世界政治变化不能不说是亨廷顿教授的高明之处。但遗憾的是，在他的手段和目的上出现了问题。他列论了以上6点理由，但这些理由都是相对的、片面的且是不断变化着的，他以相对的、片面的且不断变化的理由得出一个绝对的结论：文明的冲突将主宰全球政治。

上文提及引致冲突的一些因素，那么什么是冲突的真相呢？刘易斯·科泽尔给“冲突”下的定义认为冲突“是争夺价值

以及少有的地位、权力和资源的斗争,敌对者的目的是压制、伤害或消灭对方”^③。在这个意义上,无论是现实主义者,还是理想主义者,都认为战争是国际社会冲突的最高形式。虽然冲突可能是暴力的,也可能是非暴力的、隐性的,但其实质一定是敌对方面因时空利益而发生的,而主要是因经济利益的权力平衡关系遭到破坏而致。冲突的形式可以表现为意识形态冲突,但相同的意识形态间亦常常发生冲突,甚至严重冲突乃至战争。可见,意识形态冲突往往是利益冲突的一种表象。文明冲突亦是如此。我们无论如何不能将长达一个世纪的阿以冲突仅仅理解为犹太教文明与伊斯兰文明之间的冲突。如果不这样理解,按照亨廷顿教授的学说,在冷战后时代,犹太教文明与伊斯兰文明当更加不共戴天,以色列与阿拉伯国家亦应该大动干戈,兵戎相见。然而我们看到的国际政治现实却正好相反:冷战刚一终结,阿以和谈进程即开始启动,两个积怨至深的宿敌,两种价值取向不同且从一开始就敌对着的文明载体却达成了历史性的和平协议。可见,亨廷顿教授认为文明冲突主宰全球政治虽然不是有意在回避现实,却也是“恐惧心理”的虚假放大。

我还是宁愿相信亨廷顿是真诚的。亨廷顿是作为对美国政府政策建议且以战略谋士的身份提出上述主张的,他甚至建议美国政府联合同类文明以打击、遏制异类文明,足见其精诚所至。然而,遗憾的是,他甚至没有意识到他已陷入严重的理论误区:他随意划了一条文明差异的虚线,并让美国在那条虚线上去捍卫西方文明的利益,然而美国政府所追求的从来都是实实在在的利益。若美国政府果真以亨氏主张作为政策运作之基础,则可能出现这样的情形:正当美国不遗余力地

同所谓“伊斯兰铁幕”背后的原教旨主义者作战并将中国作为“儒教威胁”加以遏制的时候,日本人可能乘机用金钱买下了美国的大部分企业;在关贸谈判的“乌拉圭回合”中欧洲可能情不自禁地当起美国的老大哥。

根本问题在于,亨廷顿的“学说文本”是對抗性的,而他自己又以“文明的冲突”消解了国际政治利益对抗的真实意义。

另外两个遭到亨廷顿明显忽视的因素也成了“亨廷顿主义”的致命伤。这两个因素就是:文化的适应性和民族国家仍是国际政治的行为主体。

就文化适应性而言,一种文化或文明在与异质文化或文明发生交汇和碰撞时,既可能是冲突的,同时又在冲突中相互适应。冲突可以是一种表现形式,但文明间的建设性对话和相互创造才是更有意义的。亨廷顿将冲突的一面推向了极致,而对文明间的创造性和建设性的相互影响却未置一词。文明从总体上是趋于整合的,这种整合是在不断变迁的过程中完成的。这样的变迁相对于整合来说就有如一种“蛹体”,文明间创造性的生命互动就在这种“蛹体”中诞生。固然,一种文明的特性不能轻易地移植到另一种文明上去,正如亨廷顿教授所说,富人可以变成穷人,穷人也可以变成富人,但俄罗斯人不能成为爱沙尼亚人;一个人可以是半个法国人,半个阿拉伯人。甚至可以同时是两个国家的公民,但要想成为半个天主教徒和半个穆斯林就比较难了^④。但是文化是具有极强的适应性的,构成文明的要素也不仅仅限于族类和宗教。构成文明的许多因素不断变化以适应新环境或新行为,与这些变化着的因素相关联的其他因素也会相应的变化。这些变化有的可能是抗拒性的,有的则是适应性的。构成文明的某些行为、观念和价

值因素不是机械组合的,它们常常是具有适应性的,这是文明间有差异地融合的前提。在现代社会,由于信息、知识科学、技术、医学等逐渐为全人类所共享,文明则应该是良性互动的。在一种文明内部,传统的价值和行为不断在被取代或改变着。而在异质文明间,文明彼此借取的“涵化”^⑤(aculturation)作用亦是不争的事实。由于世界经济全球化趋势的加强,经济及商业价值获取广泛认同,文明的融合及“涵化”步伐也在加快。

事实上,在现代社会,不同的宗教体系之间也在进行对话。许多富于睿智的学者和政治家都在为此作出努力。研究比较宗教学的著名学者弗里德里希·海勒教授指出:“无论任何人,凡认识到了各种宗教的统一性,都应该在言行方面以宽容的态度认真地看待这种统一性。因此科学地洞察这种统一性要求在实际要做到,友好地进行交流并在伦理道德上共同做出努力。”^⑥罗摩克里希纳也指出,在各种精神修养方法之间存在的差异没有实在的意义,不同语系可能用不同词汇来描述水,但水本身只是一种而不是三种;一些彼此竞争并且表面上互相矛盾的宗教观都是指唯一可达到的精神对于实在的领会。循着此一思路,我们更可以理解,所谓伊斯兰主义与西方文明的对抗实则是经济利益和政治权力之冲突借取了宗教的表象和形式而已。

就民族国家角度而言,它仍旧是当今国际关系之行为主体。在中世纪,冲突和战争常常带有强烈的宗教—道德主义色彩。进入现代社会以来,冲突与战争便逐渐摆脱了宗教—道德主义,而将此时此地的世俗世界的福祉作为追求和维护的目标。

早在 14、15 世纪,非宗教—道德主义的民族主义便开始

从战争中体现出来。1648年威斯特伐利亚和约开创了古典势力均衡的时代。16—17世纪则是近代民族国家时代的开端。17世纪的英国可以说是第一个现代民族国家的典型^⑦。随着欧洲商业社会的发展和理性主义力量的扩张,战争成了欧洲资产阶级为了维护民族国家利益的工具,为了获取经济利益、争夺殖民地和进行商业竞争,欧洲资产阶级进一步摈弃了中世纪宗教—道德战争观,近代欧洲世界主义开始盛行。战略家和政治家们将战争作为获取地缘经济和地缘政治利益的手段,而哲学家们则开始追求没有悲剧的人类幸福。黑格尔可能是个例外。黑格尔认为人类文明史是民族文化的延续。他认为,民族国家是政治实体的最高形式,政治权力的化身,民族的本质和精神渗入到国家中去,国家体现着民族的意志和命运。黑格尔的这一看法是深刻的。近代以来,中古时代基督教文明与伊斯兰文明“英雄式”的开战已成为历史的遗迹。伊斯兰教是一种普世性宗教体系,过去的宗教圣战是以“伊斯兰之剑”将抗拒伊斯兰教的民族纳于伊斯兰的“和平之乡”。因此从理论上说伊斯兰教与其他宗教体系的对抗是不可避免的。但到了现代,圣战作为反对非穆斯林世界的战争的概念仅成为一部分原教旨主义者的工具,而对大部分穆斯林而言,圣战的外在意义正在减小并逐渐转向人的内在即个人灵魂为争取至善至美而进行的精神斗争。在冷战后时代,人们越来越认识到,战争或冲突并无法真正改变一个国家的经济命运,拥有现代技术的国家再也无法指望通过战争来挽救衰败的经济了,而必须依靠有效的经济运作来实现这一目的。美国在海湾战争中的胜利并未能使其摆脱经济衰退的窘境。海湾战争的赢家布什亦未能靠着战争胜利的资本挽回总统竞选的败局,而

萨达姆在战争中欲以“宗教圣战”来唤起穆斯林“中世纪式的英雄作为”的愿望也终成泡影。现代的冲突其根本动因还是在于追求和维护权力和经济利益,而全然不再是为着弘扬某种宗教的“精神气质”和“道德气质”,这一点我们在海湾战争可以看到,在波黑战争中也能够看到。艾尔弗雷德·塞耶·马汉就将世界各国均看成是经济企业,它们为了资源和市场在生死线上进行着惨烈的角逐;他甚至辩称:“战争是民族国家履行民族良知赋予的使命的手段。”

二、汤因比与亨廷顿:学说上的关联

亨廷顿教授的文明冲突论无疑是受到了阿诺德·汤因比学说的启示。所异的是,汤因比是在其历史哲学的大体系里来研究文明冲突的,而亨廷顿则以“文明的冲突”解说冷战后的世界政治,指出,“未来世界政治的轴心很可能是‘西方和其他国家’之间的冲突以及非西方文明对西方力量和价值观念的反应”。如果说汤因比在宏观大文化的角度上讨论文明冲突尚可自圆其说的话,那么亨廷顿坚持文明的冲突是活生生且极为复杂的世界政治的主宰因素便有欠斟酌了。

汤因比列举了 26 种文明:西方文明、两个东正教文明、伊朗文明、阿拉伯文明、印度文明,古代中国文明等等;亨廷顿也列出了 8 种文明:西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫—东正教文明、拉美文明和非洲文明。在汤因比陈列的 26 种文明中,在他看来绝大部分不是“流产”了,就是“停滞发展”、“僵化”、“衰落”、“解体”或“死亡”了,似

乎只有一个还活着,那就是西方文明。由于不愿意正视许多文明都还活着且活得很有力量的事实,汤因比创造了“文明僵化”一词,于是在他眼里,中国文明就僵化了几千年,埃及文明僵化了两千年,罗马文明处在一个不断解体的过程。只有西方文明因为有神的佑助因而还兴旺发达。他言道:“我们应该祈祷。我们也必须祈祷,上帝曾对我们的社会恩准过一次缓刑,现在如果我们再一次以负疚认罪的精神和哀求怜悯的心情向上帝呼吁,他是不会拒绝我们的”^⑧。可见,宗教事实上是汤因比学说的灵魂。这样他便看到这样三个事实:第一个事实:在20世纪上半叶的后期,西方文明是它这种社会中没有显出不可置辩的解体征兆的唯一现存代表,只有西方文明还处在生长阶段;第二个事实:西方文明的扩张和辐射已经把其他一切现存文明卷进了一个囊括世界的西方化范围之中;第三个事实:一个现已遍及全世界的西方社会把全人类的命运掌握在自己手里,因此使文明之篓出现累卵之危。文明的冲突就这样产生了:现代西方与东正教俄国的冲突、现代西方和印度世界的冲突、现代西方和穆斯林世界的冲突等等。汤因比以“西方文化优势”心态写道,“文明间冲突唯一有意义的结果是带来和平”^⑨,即“西方统治下的和平”。亨廷顿的思路几乎与汤因比如出一辙。亨廷顿认为冷战后的西方“处于权力的顶峰”,“西方的军事力量是无敌的,除了日本之外,西方在经济上没有面临任何挑战。全球的政治和安全问题由美国、英国和法国组成的一个指导委员会加以解决,世界的经济问题由美国、德国和日本组成的指导委员会加以解决……不同程度地把非西方国家排除在外……‘世界大家庭’一词已成为体现美国和其他西方国家利益的行动在全球得到合法性的委婉集合名词。”

因此,西方文明就必须与非西方文明发生冲突了。由此可见,亨廷顿的“新思想”与汤因比在几十年以前提出的学说可谓一脉相承。

然而,遗憾的是,汤因比的文明学说本身是极成问题的。汤因比一方面十分强调文明间的相互碰撞,另一方面又明显忽视文化的适应性和“涵化”功能;一方面他是将文明视为一个整体且不断变迁的,另一方面又明显忽视构成文明的要素的变异。此外,他的“文明生长假说”也是极成问题的。在汤因比看来,文明的生长与地理扩张和技术进步均毫无关系,而取决于文明“日益增强和日益积累的內部自决能力或自我表现能力,”这种能力乃是“这个社会具有神力的少数人对环境的挑战所进行应战的能力,不同的文明有不同的文明能力”。在汤氏看来,文明的衰落不是由什么宇宙的必然性造成的,既不是由于地理的因素,也不是由于种族退化和技术与技能的衰退,而是由于“少数人”丧失了创造的能力,不能对环境的挑战作出创造性应战,社会多数人不再认同和模仿他们的行为,因之作为一个整体的社会丧失了它的社会统一性,这就引起了文明的衰落、解体乃至灭亡。汤因比将文明视为一个整体,作为整体的构成要素彼此相依为命,相互发生牵制作用,“在这个整体里,经济的、政治的和文化的因素都保持着一种非常美好的平衡关系”^⑩。无疑,文明是处于一种动态平衡之中,技术和经济生活改变了,与之关联的其他因素也会相应改变,文明就发生了适应性变化。然而他却认为文明的变化全然与技术进步无关。可见他的观点是自相矛盾的。他的根本失误在于忽视文明的适应性,进而自然得出文明冲突的绝对结论。亨廷顿的误区也在这里:他只看到世界经济现代化和变革进程加

强了人们文明意识的发展,产生了宗教原教旨主义现象和经济区域化现象而明显忽视现代变革进程所带来的文化的创造性互动关系和全球化大趋势。他通篇都在强调文化属性如何“根深蒂固”和“不易变化”,却看不到构成文明要素的经济、技术、政治等方面的迅速变迁。世界范围的经济、技术、政治乃至文化方面的变化必然也会带来经济利益和权力平衡关系链条出现问题,进而导致冲突的发生。如果依照亨廷顿“文明的冲突将主宰全球政治”的观点,就会出现这样的问题:冷战时代的美苏对抗是否可以认为是基督教文明与东正教文明的对抗呢?如果是这样,那么在冷战后苏联解体、俄罗斯正在朝资本主义制度迈进,那么文明的冲突应该减弱而不是加强;如果认为冲突仍是加强的,那就恰恰证明美俄间的经济利益和权力关系仍是不一致的,冲突乃是由此而产生的。

亨廷顿的失误尚不止于此。他十分重视返回根基的宗教原教旨主义现象并将之视为其文明冲突学说的有力依据。然而,殊不知,宗教原教旨主义的起因并不重要,重要的是它的实质,它的实质正是对冷战后其经济利益及权力关系严重失衡的一种抗议,之所以诉诸于宗教,乃是通过这种神秘的精神力量的自然合法性来达到现实的目的。因此形式上表现为文明的冲突,实则是经济利益和权力关系上的矛盾。亨廷顿认为,由于文化差异和大相径庭的价值观念、态度和行为方式导致了美国和日本的分歧,那么美日之间异乎寻常的战略盟友加经济伙伴关系的纽带是什么呢?其动力恰恰就是经济利益和权力关系。它们之间分歧的基本原因也是经济利益和权力关系上的矛盾所致。亨廷顿认为,西方在对以色列和对伊拉克关系上形成了鲜明对照,他进而指出:“文明互相冲突的世界

不可避免地是一个双重标准的世界,人们对自己的同类国家实行一种标准,对别的国家又实行另一种标准。”那么,问题又出现了:美国对沙特阿拉伯的关系和对伊拉克的关系不是也形成了鲜明对照吗?沙特阿拉伯是美国的“同类国家吗”?如果说是,那为何美国对在沙特阿拉伯等海湾君主国实行民主、自由和人权问题上三缄其口呢?答案是明白无误的:为了经济和政治利益,如果美国促进在沙特等海湾君主制国家实行民主和自由价值,宗教原教旨主义势力就可能借民主之机夺取政权,美国和西方的石油利益就必定要丧失。美国与沙特阿拉伯不是“同类国家”,按照亨廷顿教授的观点,沙特和伊拉克才是同类国家,而两国却彼此视若仇敌。在这里,起主宰作用的不是文明,而正是经济利益和权力关系。

亨廷顿教授关于“儒教—伊斯兰教的联系”的命题也是有问题的。这里姑且不论儒家学说能否被视为一种宗教^①,亨廷顿教授在提出这一命题后并未将注意力放在中国传统文化的精神内蕴与伊斯兰文明究竟有怎样的相通之处上面,也有意回避了作为一种无神论的儒家文化与伊斯兰宗教文明的明显差异,而是将视点集中在“武器合作”上,以此证明这两个文明正在进行合作“对西方的利益、价值观和权力提出挑战。”毋庸讳言,中国与一些伊斯兰国家有武器方面的合作,那也是出于各自的利益,而非是文明精神的相通使然。相反,美国与伊斯兰国家在武器方面的合作深度是远远高于中国的:自海湾战争结束的两年时间里,西方国家向海湾地区出售了 500 亿美元的军火,其中美国占 50% 以上,1993 年美国与沙特阿拉伯和科威特、英国与阿曼分别签署了价值 45 亿美元和 62.2 亿美元的军售合同,仅 1993 年美国与沙特签订的 F-15S 战斗

机协议和与科威特签订的 MIA2 型坦克的协议就价值 140 亿美元。国会研究处分析家理查德·格里梅特说,这比 1992 年美国向所有第三世界国家的 135 亿美元的总销售额还要多^⑫。可见国家利益在这里是高于文明亲和作用的。按照亨廷顿教授的学说,这岂不反证了西方文明正在与伊斯兰文明发生内在联系吗?况且当代中国亦未将儒家学说作为政治意识形态,更遑论亨廷顿所说的那种文明亲和性了。事实上,在上个时代美国与巴基斯坦的关系是十分密切的,巴列维时期的伊朗更是美国在波斯湾的“一个支柱”,今天情形改变了,而文明并未改变,也无法在一个时代就改变了。

三、冷战后的世界局面

冷战的终结为东西方灾难性的对抗打上了休止符。冷战后的世界既是一个相对平稳、又是一个危机四伏的世界。原来由意识形态架构起来的对抗格局崩解以后,各国都开始重新思考,选择和确定自己的国家利益。情形似乎从原来的“我们”应该怎么办?(就对抗中的国家集团而言)变为“我”应该怎么办?(就冷战后各个国家而言)。今天的情形是结构与解构同在,融合与疏离并存。“结构”和“融合”首先是表现为经济意义的;“解构”则为军事与意识形态灾难性对抗的消解;“疏离”则表征各国均在谋求自我利益。面对冷战后世界的新现实,睿智的学者们开始了深刻的理性思考,试图提出自己的方案、解说或者模式。在美国目前就有“西方”崩溃论(欧文·哈里斯倡导此说)、文明冲突论(塞缪尔·亨廷顿主此说)、地缘经济战

略学(爱德华·勒特韦克持此论)、多极均衡论(以亨利·基辛格为代表)。在冷战后世界轮廓尚不很明晰的情况下,没有人能说某一个学说是绝对正确的。“西方”崩溃论认为,“西方”不是一个特定的自然势力,政治上的“西方”亦不是自然形成的,而是由于要对抗敌意的“东方”而人为结构的,是對抗“东方”威胁的共同利益才使西方保持团结的,因此,在“苏联威胁”消失以后,“西方”作为一个政治和军事实体难以继续存在,各国开始转而谋求自我利益,人为的“西方”开始崩溃了^⑬。亨廷顿力主文明冲突论,提出了与“西方”崩溃论完全相反的学说,认为“西方”是由于文明共性自然凝合的力量^⑭。地缘经济战略学说则认为冷战后的冲突是经济的冲突,在本世纪余下的时间直到下个世纪,地缘政治学必须让位于地缘经济学,在这一战略中,美国需重振经济威力、以资本和市场取代原来的海外驻军和基地,以产业政策和投资政策取代战略核武器的功能进而建立地缘经济的威慑力量并在综合竞争中获胜^⑮。主张多极均衡论的基辛格认为,在当今世界上,没有永久的敌对国家也没有永久的友好国家,亦不存在安全保障上的威胁或意识形态上的对立,美国、欧洲、俄罗斯、中国还有日本将会在世界舞台上起主导作用。基辛格承认美国现在是最有实力的国家,但已不具备 50 年代那样的统治力了,冷战后的情况变得非常复杂^⑯。基辛格没有忘记俄罗斯,认为它依然是无法替代的力量,他对俄罗斯在市场经济成功后“还能否成为和平国家”感到担心。

我认为,基辛格的看法是深刻而切合现实的,他超越了意识形态或文明的界线从而还原了国际政治的本真意义。

冷战后的世界仍旧是一个多极经济利益和权力关系动态

平衡的世界。当这一关系失衡乃至严重崩坏,社会就会产生冲突乃至战争。道义、宗教甚或文明都将退为经济利益及权力平衡关系这一巨大现实力量的历史背景和时代背景。美国执意参与“太平洋世纪”的繁荣,支持和促进俄罗斯的变革进程,促成阿以和谈的成功;日本从“脱亚入欧”到“脱欧入亚”都超越了所谓文明的界线,都是经济利益和权力平衡关系这一“原动力”的内在驱动。

冷战后时代的中国亦当继续以开放的胸襟致力于社会主义市场经济事业的成功,在全球化进程及世界经济新秩序中发挥创造性作用,超越所谓文明的界线谋求和捍卫自己的国家利益,提高综合国力以在当今历史性变革的经济大冲撞的时代应付随时可能出现的世界冲突和危机。

注、释

① 参见 C·恩伯等著《文化的变异》,辽宁人民出版社 1988 年版第 46 页。

② 参见这些学者的下列著作:《原始文化》(Tylor)、《古代社会》(Morgan)、《亲属的基本结构》及《野蛮的思想》(Lévi-Strauss)、《宗教生活的原始形式》(Durkheim)、《经济与社会》及《新教伦理与资本主义精神》(Maxweber)、《历史研究》(Toynbee)、《西方的没落》(Spengler)。

③ Lewis·A·Coser《The Functions of Social Conflict》,(New York,1956,p3)。

④ 参见(美)《外交》季刊 1993 年夏季号。

⑤ 在文化学上,“涵化”(aculturation)概念是指文化的适应和彼此借取。

⑥ (英)埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》,上海人民出版社,1988 年版,第 325 页。

⑦ 参见(美)威廉·奥尔森等:《国际关系的理论与实践》,中国社会科学出版社1987年版第18页。

⑧ (英)汤因比:《历史研究》下卷,上海人民出版社,第457页。

⑨ (英)汤因比:《文明经受着考验》,浙江人民出版社1988年版,第337页。

⑩ 汤因比:《历史研究》下卷,第463页。

⑪ 关于儒家学说能否被视为宗教,中国学术界一直存有争论。关于“三教”(佛教、儒教、道教)说法可以说从北周时期肇其端、自隋唐而北宋时期躬其盛,朱熹将理学程式化、完善化之后儒学才有了一些宗教形态(任继愈先生持此论),但无论如何,儒学与纯粹的仪式化的佛教、基督教、伊斯兰教等宗教神学体系不能同日而语。关于此点参见朱熹《周易本义》。

⑫ 详见美国《航空和空间技术周刊》1993年11月1日。

⑬ 美国《外交》杂志1993年9~10月号。

⑭ 美国《外交》季刊1993年夏季号。

⑮ 美国《幸福》杂志1993年7月26日。

⑯ 基辛格在日本“北陆地区论坛”的演说,载日本《读卖新闻》1993年11月27日。

(此文原载《世界经济与政治》1994年第2期。作者刘靖华,中国社会科学院欧洲研究所助理研究员)

田德文

摆脱“冷战思维模式”

对于中国的国际政治学界而言,1993年最具轰动效应的文章,当推美国人亨廷顿所作的《文明的冲突?》。这篇文章对冷战结束后的国际政治形势进行了独到的解释和预测,认为各种异质文明之间的冲突将上升为未来国际政治领域中的主旋律,并最终形成西方基督教世界和东方非基督教世界(伊斯兰教—儒教联盟)直接对抗的局面。

概括起来说,亨廷顿的“文明冲突论”的立论是由两部分组成的:其一是“文明”将取代“意识形态”的地位,上升到国际政治领域的中心地位;其二是“冲突”仍将是冷战结束后国际政治舞台上的主旋律。对于第一点立论,亨氏行文中充分地进行了论述,但对第二点却语焉不详,基本上是一种隐含的前提。浏览国内外各类讨论文章,也是以讨论前者居多,而涉及后者较少。但实际上,后者却是更加基本的问题。因为,它牵涉到了国际政治研究中的思维方式问题,仔细讨论这一问题,

对中国学术界将是不无裨益的。

从根本上说,“文明冲突”论沿用的是一种冷战遗留下来的思维方式,这种思路把“集团对抗”作为国际政治运行的基本形式。作为一种国际关系的理论模型,它曾经恰当地解释过冷战时期的国际政治情势。现在,冷战已经结束,但这种思维方式却似乎并未过时,在很多时候仍然潜伏在国际问题的研究中。因而,对这种强调“集团对抗”的“冷战思维模式”进行彻底的讨论,就是十分必要的了。

本文认为,“冷战思维模式”已经完全过时,因为随着冷战的结束,“集团”和“对抗”的概念已经发生了根本的变化,所谓“集团对抗”的局面已经不复存在。如果继续以这种思维方式去解释国际政治现实的话,就将陷入明显的背谬之中。在这方面,“文明冲突”论的荒谬结论就是明证;且不论“文明”是否可以取代具体的利益关系而上升为国际政治舞台上的主角,单说作者所臆想出来的“伊斯兰教—儒教联盟”概念,其可笑之处,至少在中国学者看来,就应当是有目共睹的了。

“集团对抗”的过时,可以由以下两方面来进行分析。

首先,随着冷战时代的结束,“集团”概念已经发生了根本的变化,集团之间发生硬性对抗的可能性也已经很小了。

在冷战时代,“集团”的界限是由单一的意识形态两分法划定的,东西方集团的界限是基本清晰的,其集团内部的利益冲突则完全掩盖在集团间的冲突之下。在当时的情况下,国家利益的冲突只是一种次要矛盾,集团之间的利益冲突才是主要矛盾。但是,随着冷战的结束,铁幕已经不复存在,利益的多样化导致了冲突的多样化,民族国家取代集团概念,再次上升为国际政治的主体,具体的经济政治利益成为决策过程中的

支配性因素。这一变化的原因,简单地说就是,高悬在各个具体的国家利益之上的“达摩克利斯之剑”已经取下,导致国家形成集团的压力已经消失。在这种情况下,冷战时代意义的国家集团已经失去了存在的必要性,这也正是冷战结束带给国际政治舞台的最鲜明的特色。

但是,尽管如此,国家间结盟的情况却仍然是广泛存在的。欧洲共同体就是目前结合密度最高的国家同盟,而建设中的北美自由贸易区也正在向这一方向发展。但是,这种国家同盟和冷战时代的国家集团,却明显地存在着本质的不同。

冷战时代的国家集团以生存和安全为目的,是一种相互保障,共生共荣的关系。相比之下,当前的国家同盟却都以经济效益为首要目的。正因为这样,同盟在结构上必然比集团更加松散。同盟内部的冲突、同盟之间的冲突和同盟对同盟外部的冲突,都无一例外的是经济性的,解决冲突的手段也只能是调解和妥协。但在冷战时期,解决集团间冲突的主要手段却以威慑和压服为主,妥协和让步为辅。因而,无论是从目的上还是手段上看来,国家集团和国家同盟之间都有着质的差别。

同时,从未来走势上看,国家同盟也不会向国家集团的方向发展。在某种意义上甚至可以预测,冷战时代那种迫于安全压力而结成的国家集团已经很难再度出现。这是因为,冷战结束以后,全球经济一体化的进程得到了更加顺利的发展,全球经济分工与合作的关系日益清晰和紧密,经济上的相互依赖关系日益加强。在这种情况下,各国的当务之急都是对国内经济进行调整,力图纳入国际经济轨道,争取在国际竞争中占据有利地位。这样,全球经济的持续发展实际上是有赖于各地区协调发展的,同时,各国经济的发展更有赖于全球经济的持续

发展,各国、各地区之间的经济相互依赖关系实际上已经是很难拆开的了。那么,在这种情况下,一国或几国集团退出世界经济循环,另起炉灶、画地为牢将要付出什么样的代价,不就是一望而知的了吗?进一步说,又有什么必要去建立一个相对封闭的经济系统去和全球经济系统相互对抗呢?

“集团对抗”概念过时的另一原因是:“对抗”概念也发生了根本的变化,冷战时期的“对抗”已经为“冲突”所代替,矛盾的性质发生了根本的变化,解决矛盾的方法也已经和冷战时期迥然不同。

冷战时期的对抗,实质上是一种核威慑下的、潜在的军事冲突的可能性,这种军事冲突有可能导致全球性的战争。这种可能性并没有转化成现实性,但是在这种可能性的笼罩下,在东西方集团之间却是一种在生存上相互对立的关系。在冷战结束以后,这种集团性的军事对抗已经不复存在,爆发全球性军事冲突的可能性已经基本上不存在了。显然,这种提法并没有排除地区性军事冲突的可能性,特别是在中东、巴尔干地区和非洲某些地区,爆发局部军事冲突的可能性就更大一些。但是,在强大的国际压力下,这种冲突却只可能是小规模的和有限制的。同时,由这种地区性军事冲突而引发全球性战争的可能性应该说是基本没有的。从这一点上看来,冷战的结束可以看成是全球性军事对抗时代的终结。

取代集团间军事对抗的,是国家间的经济冲突。理解经济冲突和理解经济上的相互依赖关系具有着同等的重要性。由于经济利益的多样性和全球经济秩序的不合理性,各国在经济上的冲突和摩擦将广泛地存在,它将主要以国家为核算单位,经济集团只起到一种辅助的作用。当存在共同的经济利益

时,经济集团具有强大的凝聚力,一旦相反情况发生,经济集团就会迅速地蜕变为一种“论坛”,失去共同决策的可能性。经济冲突的这种分散化和个案化的特点,将会把它对全球经济发展的损害降到最低点,不会造成全球性的经济乃至政治关系紧张,这是经济冲突取代军事对抗给国际政治领域带来的重大变化之一。

另一个重要的变化是解决冲突的手段已经截然不同。解决军事对抗的主要手段是军备竞赛和相互威胁,以求达到一种微妙的平衡。即使这样也只能使军事对抗的局面维持下去,而不足以消除这种局面。冷战的结束,完全是经济发展的结果,和军事对抗的自我消解基本无关。相比之下,经济利益上的冲突却只限于用经济手段解决,政治手段和军事手段是无济于事的。解决经济冲突的方法也只能是妥协性的,只能是双方让步,不会是一方吃掉一方。这样,解决经济冲突的手段就只能是和平的和个案性的,不会影响到全球经济利益,甚至不会影响到双方其它方面的相互关系。这也是冷战结束后国家间关系的基本特征。

由以上两方面,我们可以看出,随着冷战的结束,“集团对抗”的形式在国际政治领域中已经不复存在,那么,以这种思路为基点的“冷战思维模式”的过时就是显而易见的了。如果希望对当今国际政治舞台做出科学的解释,就必须摆脱掉这种思维模式。

摆脱“冷战思维模式”的首要任务就是正确地理解国家间经济利益和文化属性上的差异性,只有进行充分的、个案式的分析才能够真正认识到这种差异性,必须抛弃掉冷战思维模式遗留下来的、空疏的“类概念”和“集团”概念,代之以更加翔

实的个案资料。也只有在此基础上才有可能得出正确的结论。

那么,怎样看待冷战后国际政治研究中的理论模式问题呢?用亨廷顿的话说来“不是文明又是什么呢”?

这个问题实际上包含两个方面。首先,国际政治领域中,特别是国际关系领域的研究中是否极有必要引入一种统一的解释模式呢?在真正进行翔实的个案研究的情况下,更加需要的是扎实的历史学和社会学、社会经济史知识,而不是什么大而无当的国际关系理论或模式。在对全球国际关系进行解释时就更是这样。指望在一种理论模式的“指导”下去找材料进行佐证和推断,最后“充分”地印证这种模式的有效性,这种作法实在是一种无益的,反科学的作法。

其次,以“文明”为基本概念建立对国际政治的解释系统是不是最佳方案呢?只要我们细致地思考一下就会发现,如果必须建立一种统一的解释模式的话,“文明”的确是最合适不过的。这是因为“文明”是人类思维中内涵最广的一个概念,我们不消去问文明是什么,我们只要问文明不是什么?在人类的文明中已经包含了人类社会中的一切方面,它可以包容一切,解释一切,国际关系当然也不例外。但如果只泛泛而谈的话,那么以文明为解释基点的理论系统只能是什么都不能说明。亨廷顿看到了这个问题,所以他巧妙地把文明差异和文明冲突紧紧地结合起来,用以支撑他的全部理论框架。

那么,文明差异和文明冲突之间是什么关系呢?文明冲突势必引起文明间的对抗吗?文明中的个性和共性那一方面主要是主要的呢?这些问题就是“文明冲突”论者只能语焉不详的了。因为,这种解释模式的根本缺陷并不是逻辑上的,而是集团对抗论的理论基点上的,更是国际政治研究方法论上的。所以,

亨廷顿解释模式即使修正得再圆满,也很难避免走向错误的道路。

总之,亨廷顿《文明的冲突?》一文是对冷战后时代“失范”的国际关系研究新范式的探索,这种探索是有启发意义的,但是其所推导出的“文明的冲突”理论并不能成为国际关系的普遍适用的范式。亨廷顿认同美国利益的立场也影响了这种学术探索的科学性。笔者认为,对于国际关系新范式的研究需要各国学者的共同努力,其中历史文化意识较深的中国学者可能从文化与国际关系的角度对世界作出独创性的贡献。

(此文原载《西亚非洲》1994年第2期。作者田德文,
中国社会科学院欧洲研究所助理研究员)

王 勇

“失范”的国际关系与 文明间冲突的本质

塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突?》一文引发了广泛的争论,它对非西方世界的冲击远远超过对于西方世界的影响。原因十分简单,因为西方人惯常透过自己文化的棱镜去看待非西方文明,所以他们对此见惯不怪,不过这只是他们多数人的思维定势,远不是经常挂在嘴边的。非西方人感到震惊就在于亨廷顿把这种西方人的思维定势明白无误地揭示出来了。

初读《文明的冲突?》,有两个强烈的印象。一是该文政治气味浓,学术气味较淡。不少人指称其为“x”文章第二是不奇怪的。二是作者对于冷战后“失范”的国际关系研究所进行的创造新“范式”(paradigm)的大胆探索。后一点很快便在作者对诸多批评的回应中得到最明确的证实。亨廷顿指出:在当今的国际关系理论中,如果不能用“文明的冲突”进行解释,那么是什么呢?亨廷顿的自我辩护虽有标榜自己“独立思考”之嫌,但是却也包含着真理。《文明的冲突?》的假定与论证似乎明确

不疑,但是作者对于这个新的国际关系“范式”仍然是有很大的困惑与怀疑的。亨廷顿的困惑代表了当今大多数国际关系学者的心态。

因此,对亨廷顿此文的分析不能仅仅停留在政治批判的层面上,必须首先对其进行学理的解剖。批评者必须回答:文明为什么不能作为冷战后国际关系的主体?“文明的冲突”如果不是合适的解释性范式,那么到底什么是?

一、国际关系全球化的表现与动力

哈佛学派的国际关系学者大都有“西方中心主义”的思想,他们均认为欧美乃近代以来世界的中心,这包括斯坦利·霍夫曼、亨廷顿及新现实主义者约瑟夫·奈等人。研究非西方历史文化的学者如费正清也同样不能超脱这个范畴。

亨廷顿对于国际关系全球化的含义了解得十分清楚。他认识到:国际政治的全球化,使得主导者不再仅仅为西方国家,非西方国家也登上了历史舞台,扮演起同样的“历史推动者与创造者的角色”。

全球化的含义是多方面的,但最主要的方面是:全球化使更为平等的民族国家之间的关系成为可能,进而使民族国家所代表的文明之间的较为平等的关系变得更加现实。这种较为平等的关系包含精神与物质两个方面,但首先表现在物质方面。这种观点与不少学者对于冷战后第三世界国家命运将越来越悲惨的看法不同,它较为乐观。

那么,这种民族国家间较为平等的关系出现的动力是什

么?这种动力主要在于技术、观念、知识、体制可复制、易扩散的特性。正如核武器之所以可以扩散,正在于制造核武器的知识、技术易于扩散一样。正是由于技术、观念与体制的可复制特性,因而一个国家在国际大家庭中崛起的速度也远比以往快得多。比如日本和“四小龙”的经济崛起只用了十多年的时间。西方当前对于中国发展前景的估计和所谓的“中国威胁论”的说法也基于这种考虑。现代国际竞争体制决定,发达国家为了赢利与自我保护的目的,同样需要扩散这些知识。

亨廷顿正是认识到全球化的内在动力及其造成的影响,才为西方霸权日益衰落感到担心。文章反映了西方国家面对非西方世界发展挑战的危机意识。

二、“文明”的特性决定“文明的冲突”不能成为新范式

文明对于国际关系的影响是显而易见的,但是它不能成为冷战后国际关系的主体。亨廷顿的最大失误正在于此。他看到了文明间的差异,和由此引发的国际冲突的可能性,但是他夸大了这种差异和可能性。其中的道理十分简单,即“文明”是一个极为含混、极为不确定的概念。它可以包罗一切。另一个原因是,文明的内涵变化也极大。比如同为西方文化,其古典文明与现代文明就不能同日而语。

对当今世界的诸文明而言,与其强调不同文明之间的分野,不如强调现代文明与传统文明之间的差异更合适。现代文明自成一体,包括了不同于传统文明的价值观、生活方式与社

会制度。现代文明正腐蚀着西方的传统文明,美国社会就强烈地感受到现代文明带来的明显困扰。

更为重要的是,文明包括生产方式、生活方式等方面,但文明又主要是生产方式的结果。因此,笼统讲“文明的冲突”易于使人忽视更为根本的经济、政治利益的冲突。生产方式的变革,带来社会结构的变革,人们的经济与政治利益也随之变化。这一切均构成了文明的变化。如果有所谓“文明的冲突”,也首先是经济、政治利益的冲突。当然价值观念与生活方式也导致冲突,但并不是主要的冲突诱因。

总之,由于文明内涵的不确定性较大的变化性,从理论建构上看,“文明”不可能构成冷战后国际关系的主体,“文明的冲突”也不可能成为解释当今国际关系的主要范式。

三、个人的因素被不适当地忽视了

这里的“个人”是指普通百姓,它不是王朝战争时期的国王,也不是民族国家时代的国家领袖,也不是不同意识形态之间“圣战”的教头。

国际关系的研究惯常忽视个人的作用。这里着重讨论相关的普通百姓与“文明的冲突”的关系。

亨廷顿尽管采用了“文明的冲突”这一国际关系的新范式,但是他和旧有的权力政治学者一样,对于个人在当今国际关系中的作用是忽视的。在亨廷顿这里,个人被淹没在文明当中,似乎文明间的差异足以驱使个人为各自的文明认同而战。笔者认为,个人与“文明”这样一个笼统的客体之间还有很大

的距离,与“文明的冲突”的距离更大。个人对于本国对外政策的立场首先取决于其经济与社会福利因素的现实考虑,而不是价值观与信仰。个人倾向于“趋利避害”,过平安的生活。当前,如果不发生严重的经济与社会福利的危机,个人不会为含混的民族主义、文明价值观的说教去发起冲突。“文明的冲突”可以说是缺乏此类“圣战”者的。当然,不能排斥以民族主义等文明价值观为旗号而达到某种经济、政治目标的企图。

个人因素的最深层次是“人性”的问题。即人类有无向善的主流,有无和平共处的追求。“人性”过去被神秘化了,其实就是研究个人与环境的互动关系。我国国际关系的研究对这一点过去是回避的。在冷战后的国际关系寻求新的解释性范式的时候,强调研究个人在国际关系中的作用是十分必要的,因为这种研究可以减少类似“文明的冲突”的大而化之的结论。

四、“文明的冲突”与国际体系中 强国与弱国间的关系

亨廷顿指出了儒家文明与伊斯兰文明的国家联合向西方霸权地位挑战的现象。笔者认为,文明的冲突掩盖了实质上的强国与弱国的关系。西方国际关系学者倾向于从实力、权力角度研究强国与弱国之间的关系;而非西方的弱国在强调实力对比之外,还着重从道义的角度研究强国与弱国的关系。这种视角的差异突出了西方国家所感受到的挑战和非西方国家所感受到的屈辱。

强国的逻辑惯常忽视弱国的权利与自尊,倾向于夸大自身对于弱国的恩惠与整个国际体系的决定性贡献。我们可以从西方当今盛行的国际政治经济学命题“霸权下稳定”(hegemonic stability)中看出这种强国心态。当西方处于霸权巅峰时,它不仅不能理解弱国的处境与地位,也不能正确认识自我的全面扩张本质。

近代以来西方文明的本质就在于其强烈的对外扩张性,包括领土、经济、政治、文化等各领域,并且它有足够的武力向其他文明强加自己的意志。

由于现存的这样一种强国与弱国之间的关系,所以才经常出现这样的现象:不接受强国价值观与制度的弱国必然面对强国种种联合的压力,包括军事遏制与经济封锁。强国强加意志的结果是,弱国被迫转入防御性的内向与封闭,同时对现存国际社会产生敌视与报复。

亨廷顿实质上了解西方强国强加自己意志的结果,但是他所提出的解决办法仍然是以权力政治为特征的,诸如西方国家增进内部团结;限制儒教与伊斯兰教国家的军力扩张;减缓西方军力削减幅度并在东亚与西南亚维持西方军事优势;利用儒教国家与伊斯兰国家的分歧与矛盾等等。这种权力政治的观点不可能根本缓解西方与非西方国家之间关系的紧张,也不能促进不同文明间的和平共处和逐步融合。

五、对于当前国际关系研究的启示

亨廷顿的研究尽管立论站不住脚,但它毕竟对重新解释

当今国际关系作出了努力。该文对于开展冷战后国际关系的研究提供了许多启示。

第一,目前的国际关系研究处于“失范”状态,现实呼唤人们尽快提出解释后冷战时代的新范式。人们不习惯理论“真空”的存在。不少人正在创造新的解释性范式。中国学者也在进行自己的研究。这是一个把中国国际关系理论研究推上一个新台阶的关键时刻。

第二,国际关系研究方法的局限性与复杂的国际关系现实本身相抵触。解释性的理论倾向于简单概括与抽象,西方“科学”理论的特性更助长了理论的局限。当今国际关系现实极为复杂,远非一个理论所能简单概括得了的。笔者认为,从根本上说,在国际关系的研究中,任何寻求涵盖一切的宏观理论框架的努力都注定要失败,“文明的冲突”就是一个失败的例证。当然,这里并不是说理论对于国际关系研究不重要,而是想强调面对如此纷繁复杂的国际变化,学者首先要探索那些较小层次上的理论。

第三,“文明的冲突”论的提出反映了民族国家作为当前国际关系主要行为体的不足。国际关系的发展已使民族国家不再是唯一的国际行为主体,超国家角色(如国际组织,跨国机构等)和次国家角色(如活跃的个人、群体等)的作用正在增强。亨廷顿提出了“文明”这样一个比民族国家更大的概念。这方面的理论探索应当继续。

第四,切实加强从文化角度对国际关系的研究。文化对国际关系的影响一直处于被忽视的状态。前面谈到,西方国际关系的研究倾向于以实力地位研究国际关系,它不能完整解释国际关系,尤其不能把国际关系朝有利于各民族和平共处、逐

步融合的方向引导。相互之间的误解才是人类和平与进步的最大威胁。这方面最有意义的要数对基督教与伊斯兰教开展比较研究,通过这种比较宗教学的研究,两种文明可以用理性发现彼此的共同信仰,尽管表述的形式不一样。从文化角度研究国际关系是中国学者的最大优势,我们的研究有可能对这一学科作出独创性的贡献。

六、新的范式:不是“文明的冲突”又是什么?

亨廷顿的这个疑问等待着每个国际关系研究者去回答。每个学者可能都有自己的范式。应当鼓励这种探索与创造的精神。不一定要一个统一的概念规范整个国际关系。笔者试图用国际关系发展的三段论来回答这个有关新的范式的问题。

近代以来的国际关系可以按不同的主体划分为三个阶段:即民族国家阶段、跨国关系阶段和全球化阶段。国际关系三个阶段不仅主体各不相同,而且主体之间关系的规范及效力也不尽相同。

在民族国家阶段,国际关系的主体主要是民族国家,国际秩序是无政府状态,各国虽也受到国际法的约束,但该法没有强制约束力。

在跨国关系阶段,民族国家只是国际关系主体之一,它与次国家、超国家主体共同构成国际关系的诸行为体。无政府状态仍是这一阶段国际秩序的主要特征,但是国际协调、国际机

制的作用不断增加。

在全球化阶段,民族国家的职能逐渐下降为地方政府的角色,类似世界政府性质的国际机构将逐步产生,国际秩序呈现类似主权国家内秩序的特点,国际机构的决定将会产生约束力。全球化应当成为当前国际关系研究的重大课题,李慎之先生最近对该问题的论述已引起学者的关注。

国际关系发展的三个阶段是前后彼此重合的。重合就是不同阶段之间的过渡期,过渡期是十分漫长的。当前国际关系正处于民族国家阶段向跨国关系阶段过渡的开端。

笔者认为,国际关系的主体单位越小,数量越多,彼此间的牵制越频繁,那么,主体之间的冲突对于国际关系的整个体系的影响也就越小。当然,在过渡期间也有可能发生较大的冲突,从而逆转这种过渡。因此又必须对这种冲突的可能性保持注意,对助长冲突的技术手段加以控制,从而给人类向全球化阶段过渡提供机会。

(此文原载《西亚非洲》1994年第2期。

作者王勇,北京大学讲师)。

林 甦

《文明的冲突？》 告诉我们什么？

塞缪尔·亨廷顿，哈佛大学教授，美国著名政治学家。在中国，他因《变革社会中的政治秩序》一书成为“新权威主义”的重要思想支援而名声大躁。最近，他的《文明的冲突？》一文又使举世哗然。

1989年苏东剧变之后，西方，尤其美国在为一个超级对手突然消失而额手称庆的同时，又陷入新的困惑：“我们现在干什么？”不唯美国，世界上，政治家、国际政治学者以及遍布全球各个角落的“世界村”公民们也都在问：“未来的世界是什么样？”在这个时候，亨廷顿教授以极为明确的语言告诉世界：文明间的冲突将取代意识形态、经济与其他形式的冲突而成为未来国际政治斗争的主线；“西方与非西方”的关系将会是世界政治最重要的轴心；在可见的将来，冲突的焦点将发生在西方与几个伊斯兰——儒家国家之间，对此，西方应采取各种防范的措施。此语一出，立即引发热烈争论。中国因被指名道

姓,其反应尤为强烈。一向敏感的学术界更是议论纷纷,综合起来大约有以下几种意见。

一、国际政治研究新视角的开辟

亨廷顿其人是学者,但他绝非一般恪守学道的书生,他兼具学者和谋士的双重身份。《文明的冲突?》一文即是作者在哈佛大学奥林研究所就《转变中的防御环境及美国的国家利益》专题研究提交的报告,其中,学者式的犀利的历史洞见和政府谋士的偏执看法交错在一起,因而引起的反响也截然不同。但是,把文明提升到国际政治学角度来研究,文章的重要性和创意是不容否认的。以往,国际政治理论视民族国家为国际政治中最重要和最基本的行为主体,多从权力、相互依存等角度来探讨国际关系的演变。亨廷顿却在两极时代刚刚结束,新格局新秩序尚未形成之际,即抓住文明认同这一更为内在的因子,勾勒出二十一世纪国际政治分合的蓝图。而且,亨廷顿对文明间的关系的梳理总体而言是有说服力的。

二、亨廷顿话语的要害是找敌人

前苏联东欧集团瓦解之后,很多人认为民族之间的冲突将成为新时期冲突的主要根源。亨廷顿却一反众议,把冲突的性质转向到文明的角度。但是,如果说亨廷顿对西方文明与伊斯兰文明之间冲突的分析尚能站住脚,他把整个东方,尤其是

儒家文化圈统统划为与西方冲突的一方却是缺乏实证的。为什么儒家——伊斯兰文明会联合对抗西方而不是互相冲突,亨廷顿没有提出令人信服的论据。历史上,国际冲突机制的核心曾经是宗教、利益、意识形态等不同因素,文明是否已压倒其他因素而成为今后国际冲突机制的核心,还是被调动起来为利益冲突服务,亨廷顿并没有讲清。与其说是亨廷顿的文章令人感兴趣,不如说是亨廷顿话语更值得玩味。实际上,该文反映出美国在意识形态失去对手之后的空虚和茫然。由于在世界事务中缺乏一个明确而清晰的共同方向,西方国家各行其事,美国与欧洲和日本的矛盾愈演愈烈,就是明证。美国需要找到敌人,以便增强对本国和对西方国家的凝聚力。

三、是文明的冲突还是发展的冲突

当今世界全球化和解体化两种趋势都在发展,冲突与整合同为重要的课题。但是,要看到今天的这种现象是果而不是因。实际上,从工业革命以来,世界已出现数次大分化大整合。第一次西方国家工业化高潮在国际舞台上带来的是殖民主义扩张和争夺世界市场,引发了两次世界大战。二战后,大批新兴国家也加入到工业化行列之中,世界的矛盾除了原有的西西矛盾、东西矛盾,又增加了南北矛盾。作为后来者,这些新兴国家是在一种既定秩序和规则下寻求发展,在很多领域中,诸如环境、资源分配等方面与发达国家产生摩擦和冲突。亨廷顿以文明为基线,把世界上的国家分为西方文明和非西方文明两大部分,提出西方要促进本身文明内尤其是欧洲和北美子

文明之间的进一步合作与团结,又提出要维系与日本等国家的合作关系,实际上他所谓的西方与非西方文明的冲突即隐含着发达国家对发展中国家的疑惧与偏见。

四、意识形态的冲突并未结束

进入 90 年代,国际政治界一个颇为流行的观点是意识形态之争的时代已告结束。而亨廷顿提出“文明的冲突”取代了意识形态的冲突,事实是否如此?我们可以进一步追问:为什么民主国家之间无战争?是不是所有儒家文化或伊斯兰教文化的国家都会与西方国家冲突?文明是多种物质因素精神因素的综合,文明与文化并不是同一概念。即使作为为主观因素表现的文化,其中各种成份的作用也不同。意识形态是文化中具有普适性的因素,我们说文明间的冲突,归根结底还是意识形态的冲突。近代以来,意识形态冲突的线索可以看作是自由主义对抗专制主义;自由主义对抗共产主义;自由主义对抗威权主义。今后世界的冲突很可能是自由主义意识形态与反自由主义意识形态之间的冲突。

五、“文明冲突论”又一次显示了 亨廷顿对独断主义的偏好

亨廷顿此文的意义在于他把人们对一个时代此起彼伏骚乱的关注,提升到了通过对该时代表层变动的深层透析进而整体把握一个全新时代的水平上来。正是在这种意义上,他才

获得了应有的价值。这样的评价,显然暗示着论者对他具体结论,包括他用以推导结论的方式,以及对驱动他形成这种选择的潜意识里的价值立场的怀疑。在亨廷顿的框架中,文明被当作冷战之后世界格局的基本单元,他一再暗示这一单元的不可通约与化解,因而他强调文明的差异是世界冲突机制的动因。亨廷顿最令人费解的是,由此出发,他得出的结论竟是“文明共存”——我们在同一篇文章中不止一次地看到两个亨廷顿。一个亨廷顿用他的逻辑把我们引向充满不可化解的仇恨与仇杀的世界末日,而每当这一结论已经呼之欲出时,却每每横空杀出另一个亨廷顿,用牧师般的说教告诉了我们完全不知何来的另一番结论——亨廷顿是一个不愿被人当成撒旦的人,但一旦听由他内心自发的独白时,人们却无论如何无法把他当成牧师。如果我们抛开他双重角色的因素,仅就论式而言,他的毛病或许出在他始终未能为自己廓清过作为他中心概念的“文明”这一语词指称的究竟是什么。这也给了他逃避逻辑的方便性与任意性,但同时,也不仅使他无法依据严格的概念对当代世界的冲突进行过细的抓梳,分清哪些是来自文明本身的冲突,哪些是以“文明”作为争夺利益的意识形态,哪些与文明根本不搭界,在诸多冲突中,究竟哪一种冲突对国际社会会构成挑战等等。而且,更令人遗憾的是,由于文明概念的模糊性,他甚至在许多情况下有意无意地用“文明”暗示“种族”,以至使人常常嗅到种族沙文主义的气息。从《变革社会中的秩序》到《文明的冲突?》,亨廷顿似乎总在暗示秩序的可靠性只能建立在一种一元的、绝对的、具有“中心—边缘”等级结构的基础之上。这使他在多元化已成为事实的图景中显示了令人费解的紧张、无奈和悲哀,他无法从诸如阿以、南非

等和解的事例中看到任何光亮。作为谋士,他也不知道发展中国家崛起后,降为平等一员的美国该如何在这个世界上捍卫自己的利益,而在全球的现代化努力中,广大的发展中国家汲取的现代性文明因素,却使它们越来越多地学会了在谈判桌上捍卫自己的利益与尊严。

(此文原载《东方》1994年第1期。

作者林甦,中国人民大学副教授)

石 中

未来的冲突

预言未来是一件风险极大的事。如果我们翻一下 90 年代以前那些由学者、外交官、政治家、小说家、新闻记者写成的无数预言未来世界历史进程的著作,就会发现,仅仅经过那么几年时间,大部分著作已经可以被证实用处不太大了。然而,人类是一个计划长远的物种,离开了对于未来世界的预言,他们就会失去行动的方向。况且,预言往往能够产生“俄底浦斯效应”^①,这就使得对于未来的预言不仅总是引人入胜,而且能够产生重要影响——只要有足够多的人相信它。

“森林中的熊已无踪影”^②。它无踪影得太快了,出乎绝大多数人意料。作为世界冲突的一个主角,它的突然消失不仅留下了一个力量的空白,而且留下了一个预言的空白,一个人类计划自己的未来行动的空白。对手突然没有了,但历史远未终结,世界上的冲突还会发生,这一点确定无疑,有疑问的只是谁与谁冲突。

塞缪尔·亨廷顿教授认为,在新的世界形势下,发生冲突的根本原因将不再主要是意识形态因素或经济因素,文明之间的差异界限将成为未来的战线,文明的冲突将主导着全球政治^③。这是关于人类未来极其重要的预言。本文拟就这一问题发表一点自己的看法。

一、冲突的原因

人类划分成集团进行冲突。然而,冲突的原因并不等同于划分集团的因素,冲突的产生也并不总是因为划分了集团——有可能是反过来,冲突已不可避免,划分集团只是为了更有效地进行冲突。让我们打个抽象的比方来更清晰地说明上述思想。假设有100个人生活在一个与世隔绝的孤岛上,而孤岛只能提供60个人的食物。这时,为了生存,就会产生冲突,在冲突中会划分出集团。划分集团的界线是什么?血缘关系、语言、肤色、感情……。如果这100个人在上述方面都无明显差异界线,则集团也可沿着左撇子,右撇子的界线划分。在这里,划分集团的界线是一个近乎荒谬的因素(当然可能会发明出种种理由来说明左右手的界限即是善与恶、上帝与魔鬼的界限,以证明这一划分的正当性),而冲突的根本原因却在于食物不够,人们要为自己谋生存这样一个非常实际的理由。

让我们回到关于未来世界的冲突这个问题上去。我的看法是,未来世界的冲突很可能确实沿着文明的差异界限展开,但冲突的根本原因仍旧是经济因素。

冲突的历史比人类的历史还要久远得多。仅就人类的历

史来看,冲突的最高形式——战争,多数是赤裸裸地以争夺土地、资源、财富、妇女、奴隶等为目的。即使是宣称有着崇高目的的宗教战争,也几乎无一例外地伴随着上述争夺。我这样说,并不意味着人类不会因为价值观、审美趣味、生活方式的差异而发生冲突,甚至战争。人们会的。有时人们就是仅仅为着一些与经济因素完全无关的事情争吵,甚至流血。但这类冲突始终不是主流,只是个别现象。

塞缪尔·亨廷顿教授将儒教—伊斯兰教的联系列为对于西方文明的主要挑战者(这里的儒教指中国)^④。如果仅仅是文明的差异起作用,那么,这种划分恐怕是不符合实际的。就儒教这一划分而言,中国是否仍旧是一个儒教国家都是非常成问题的。要知道,中国在一个世纪的时间里,它的上层精英中的绝大多数(包括在1949年以后握有政权的共产主义者)几乎是毫不疲倦地不断谴责儒教的一切方面。这种对于儒教的全面否定早已渗透进了大众的观念:“孔老二”的那一套是坏的。这当然不意味着中国人已经全盘采用了西方文化,但儒教作为一种神圣的价值体系早已被打翻在地了,当代中国的一切方面与儒教都已有了相当的距离。如果一个国家在如此地谴责了伊斯兰教或基督教后还被称为伊斯兰教或基督教国家,将是不可思议的。另一方面,中国社会中目前丝毫看不出塞缪尔·亨廷顿教授所说的非西方国家中社会精英非西方化的趋势^⑤,恰恰相反,中国社会中无论是社会精英还是一般大众目前正在兴致勃勃地西方化。西方国家将其文化传播到中国只会受到欢迎而不会引起冲突,而中国人决不可能试图以儒教文明去塑造世界(有作这种鼓吹的新儒家,但他们的声音是很弱的)。当然,这并不是说当西方人以文化传播为幌子而

攫取实际利益时中国人也不会反击,也不是说中国人在为实际利益进行反击时不会重新举起中国文明这面旗帜。实际上,其他非西方国家的社会精英恐怕也是因为在与西方国家分享实际利益时遭受不断的挫折,才转向非西方化的(对于“人权帝国主义”的声讨^⑥多半也不出自对于西方传播其价值观的抵制,而是出自对于这种传播背后的利己动机的反感)。这一点已故的毛泽东主席也说得清清楚楚:中国之所以没有选择西方的道路是因为:“先生老是侵略学生。”^⑦

对于未来冲突的根本原因的不同认识将得出不同的推论。经济因素仍然是第一位的冲突原因的假设至少可以得出以下三个推论:

1. 未来的冲突的强度将取决于未来经济环境(包括人口、资源、环境、科学技术、分享财富的机制等各个方面)的压力的大小。如果未来的经济环境是宽松的,那么看不出会有其他理由导致重大冲突。

2. 未来的冲突并不会单纯因为冲突的非西方一方的西方化而消弥。在未来的世纪中,文化差异与意识形态差异一样仅是实际利益冲突的幌子。

3. 文明的差异可能是未来划分冲突集团的重要因素,但其他因素,如与经济直接有关的因素可能同样重要。

二、谁与谁冲突

文明的差异比政治思想和政治体制的差异更为基本,比民族国家的划分更为久远,这无疑是正确的。譬如中国人,无

论怎样谴责儒教,怎样崇尚西方,其语言、历史、习惯都决定了这一群体可以与西方人轻而易举地划分开来。因此,当为了实际利益而需要把某一群人划分出去时,依照文明的差异界线划分是方便的。同样,为了实际利益而利用共同文明造成的语言、习惯、感情上的亲近感凝聚一群人也是可行的。但既然冲突的根本原因离不开经济因素,那么,直接根据经济的因素划分集团的可能性就不应被忽视。

从经济因素考虑划分集团的一个前提条件仍旧是全球经济环境的宽紧。如果在未来的世纪中,全球经济环境宽松,人类在人口、资源、环境等诸方面都能很好地解决问题,那么人类之间更多的将是协作而不是冲突。国际贸易将使人类在总体上得到好处,虽然它也会带来一些冲突,但在经济环境宽松的条件下,冲突不会激化,特别是不会激化到发生大规模的战争——现代军事技术确实发展到了这样一个阶段,用战争手段夺取经济利益远不如用贸易手段换取经济利益上算(前提当然仍旧是经济环境宽松,容许无限增长)。在这种条件下,从经济因素看,划分集团并无必要,结合进越多的国家,人类就越是共同富裕(当然还会有一些分享财富的政治问题)。遗憾的是,无人能够确保未来的经济环境是宽松的。即使仍有不少人对无限的增长抱有信心,人们却都在为增长达到极限而作准备。贸易保护主义的盛行部分地反映了人们对于未来的判断。

增长是有限的,财富是有限的,至少人们会以此假设为前提行事。这就产生了把一部分人排除出财富分享行列——或者至少限制他们分享财富——的必要性(人类的道德水平,尚达不到以绿色和平的方式解决问题的程度)。于是就有必要划

分集团了。那么,从西方发达国家的角度看,哪些国家和民族应当被排斥,哪些不应当呢?有三条十分理性的选择标准。

1. 已经发达的国家(包括俄罗斯这种军事超强)不应当被排斥。首先,排斥已经发达的国家是十分不容易的,要付很高的代价;其次,已经发达的国家虽然分享财富、占用资源较多,但它们的增长速度已经放慢,不易产生突增的额外压力。因此,保持现状是较容易的,也是可取的。

2. 发展潜力不大的国家不用被排斥。不排斥它们,它们也不会有多少能力通过经济竞争来分享财富。

3. 现在尚不发达,但发展潜力庞大的国家将是首要排斥的对象——这一条实际上是前两条的推论。恰恰是这些国家有可能出现极高的经济增长速度。这在无限增长的前提下将是带动全球经济的火车头,但在有限增长的前提下却会带来陡增的经济环境压力。

有趣的是,根据这三条标准划分出来的界线在一定程度上与塞缪尔·亨廷顿教授所划定的文明的差异界线重合。儒教——伊斯兰教的联系恰恰是两种差异界线重合之处。正因为此,亨廷顿教授才会感到这种联系对于西方的挑战是突出的。中国显然是一个目前贫穷、但发展潜力与发展欲求都极大的国家;伊斯兰教国家贫富不一,从总体上说,它们是拥有大量资源却无力主宰自己命运,不能真正有把握地控制自己资源的国家。它们和中国都有可能大规模地改变目前世界经济格局(中国是通过经济发展,伊斯兰教国家是通过加强自己的力量,使之达到能够真正掌握其土地上的资源)。只有从这些角度考虑,亨廷顿教授的划分才是对的。如果单纯从文明的差异界线出发,亨廷顿教授将无法说明为什么他认为阻碍日本

加入西方的障碍比阻碍穆斯林、儒教、印度教和佛教社会加入西方的障碍小^⑧。亨廷顿教授认为日本之所以在东亚地区建立经济实体比欧共体、北美自由贸易区困难,是因为它与东亚其他国家的文化差异的限制,也是没有多少根据的^⑨。没有任何理由说日本与东亚国家之间的文化差异比欧洲国家之间,美、加、墨之间的差异更大。实际上,日本比今天的中国更称得上是一个儒教国家。东亚国家结成经济实体的主要障碍不在文明的差异,而在于历史原因和经济互补性不足——所有的东亚国家都人口密度高而缺乏资源。前一个原因将随着时间的流逝而变得越来越不重要,后一个原因才是根本性的。

我在前面提出的第一条选择标准是重要的。中国的一些理论家喜欢谈论美日、美欧、日欧矛盾,并把中国的战略建立在这些假定的矛盾之上。这大概是来自两次世界大战的推论。然而,今日的世界与那时很不相同。

第一,在那个时代世界已被欧美及日本列强瓜分完毕,因此,对于土地、资源的争夺只能发生在列强之间,只能是“西方内战”。今天的地球上则有相当一部分领土不在西方控制之下。

第二,在当时的科学技术条件下,西方国家的许多人尚生活在物质匮乏之中,“争取生存空间”——如果真能争取到的话——对于改善他们的生活是实际的。今天,发达的科学技术已足以保障几乎所有的西方人,包括日本人,不再有物质匮乏之虞。问题在于科学技术是否能够发达到仅凭现有的地球资源即可保障全人类无物质匮乏之虞。所以,主要问题在于防止尚未加入富国俱乐部的人挤进来,而不是把原有的俱乐部成员挤出去。只有到了资源环境恶化到非得把某个原有成员挤

出去,否则其他人就富不了的地步,原有成员之间的冲突才会激化(这时,也许文化差异、种族差异都会变成重要的选择标准。于是,日本可能会首先受到排挤)。

因此,正如亨廷顿教授指出的那样,西方国家之间发生军事冲突是难以想象的,西方和非西方的矛盾是主要的^⑩。西方在对付非西方时会采取一致行动。

三、非西方国家的反应

亨廷顿教授认为:如今,同其他文明相比,西方处于异乎寻常的力量的顶峰。它的超级大国对手从地图上消失了。西方国家之间发生军事冲突是难以想象的,西方的军事力量是无敌的^⑪。由于苏联的崩溃,美国成为世界上无可匹敌的唯一军事超级大国。这应该说是人类历史上的第一次。在过去的人类历史上曾多次出现过在当时技术条件下地理隔绝的区域内的单一军事超强,但出现其压倒性军事力量能够覆盖全球各个角落的唯一军事超强则是第一次。这对全人类意味着什么?究竟是灾难的前兆还是福音?我们还不太清楚。但是,任何对于未来世界格局的研究都必须建立在对于世界新特征的清醒认识上。

对于非西方国家来说,这一巨大变化恐非福音。苏联集团的消失,使得非西方国家失去了在夹缝中求生存的可能性。在1992年雅加达不结盟运动的第十次首脑会议上,马来西亚总理马哈蒂尔把这一点说得很清楚:“过去我们有倒向另一边(指倒向苏联集团)的选择自由,现在我们没有这种选择自由

了,我们新的选择自由是要么屈服,要么对抗”^⑫。在这样一个世界格局下,非西方国家会作出什么反应呢?

亨廷顿教授认为有三种反应形式。一是采取孤立方针,不参加由西方控制的大家庭。二是“赶潮流”,设法加入西方行列,接受它的价值观念和制度。三是设法同西方“平衡”,发展经济和军事力量,同其他非西方社会合作对付西方,同时保持固有的价值观念和制度。简言之,实现现代化而不是西方化^⑬。第一种反应方式是代价高昂且不能持久的。第二种方式并不是能够一厢情愿地采取的(中国的西方化知识分子往往认识不到这一点)。能不能采取第二种方式在很大程度上取决于西方是否接纳你——接纳本身是与巨大的经济利益联系在一起的,因此决非你接受了西方的价值观和制度,它就会接纳你。有能力采用第三种方式的只有少数几个非西方大国,它们也得做出极为艰巨的努力才有可能成功。

在失去了多极平衡的世界中,弱国和小国的命运将是任人摆布的。它们之中的少数国家可能会由于西方出于战略的考虑而被接纳进西方的利益分享体系,但绝大多数国家的命运可能是凄惨的。马哈蒂尔总理呼吁:“我们需要继续把我们的微薄力量合在一起,以避免西方老殖民主义复活。”印尼总统苏哈托说:“我们必须保证,工业化国家领导人津津乐道的世界新秩序不会变成一个以强凌弱、以富压贫的支配方式的新变种。”^⑭然而,呼吁尽管呼吁,关键在于它们的实力能够做些什么。

能够做些什么呢?目前看来能做的不多,但将来是不清楚的。抑或人类将能找到公正、合理的办法来解决它们的冲突,抑或冲突将激化——现代科技的发展有可能使得有一天突然

间小国、弱国也掌握了无法防御的威慑力量(但这也是很危险的)。总之,维护 21 世纪的和平,维护地球上所有人的生存权利,仍旧是一个棘手的问题。

四、中国的选择

中国西方化的知识分子们在过去十几年中一直强烈地呼吁抛弃“传统的内求”,坚决地选择“外取”^⑮。这里的“外取”是什么意思,却一直少有人明确说出来(这是耐人寻味的:有的人是不愿意说,有的人是自己也不清楚)^⑯。怎样“外取”?有过一些理论,但都建立在一厢情愿的基础上,似乎“外取”的唯一障碍就是“民族的传统”,就是中国人不愿意“外取”。他们很少想过一个非常简单的问题:如果由西方人主宰的外部世界不欢迎我们“外取”,甚至阻挠我们“外取”,怎么办?在未来的岁月中,中国人很可能将面临这样的阻挠,无论你的“外取”意味着什么(是对外贸易、向外移民、还是别的什么)。中国人有必要认识到以下几点:

1. 西方人始终对中国存有戒心。即使完全消除了意识形态因素,这种戒心还会存在。它的根本原因不是别的,而是中国人口占世界总人口的 1/4,并且充满发展的欲望这一基本事实。其次则有文化差异、种族差异等因素加强这种戒心。指出这一点并不意味着中国不能与西方和睦相处、有效合作,恰恰相反,只有充分了解对方的疑虑才能确立有效的共处基点。

2. 就中国的潜在经济能量来说,发散到世界上将会产生一定影响。这种影响带来的并不都是合作,它同时也带来冲

突。譬如说：“作为纺织品和运动鞋的生产者”^{①7}，中国所起的作用不仅仅是给美国送去廉价消费品，它还迫使美国调整自己的产业结构——退出纺织品和运动鞋的生产。这也是冲突的一个根源。当中国跨入更多的低技术出口领域时，这类冲突便会更多（只有当中国能够出口其他国家不能生产的产品时，中国的大量出口才会比较受到欢迎）。因此，强调“完整的工业体系”不仅具有摆脱外国控制的意义，而且具有减少与外国冲突这一意想不到的意义。值得庆幸的是，中国是一个大国，有条件做到这一点。这样说也决不是意味着中国不应大力发展对外经济联系。中国应当大力发展对外经济联系，越发展越好。但要认识到“外取”的障碍，认识到障碍主要在国外而不在国内。只有认识清楚这一点，中国才有可能制订明智的政治、军事、外交、经济政策，加强中国在国际上的地位。

3. 中国在未来的世界中的生存仍将是艰难的。美国经济学家莱斯特·瑟罗指出：在过去的128年中只有一个国家——日本，从榜上无名跨入工业化国家；而在未来的世纪中，要跨入富国的行列可能更为困难^{①8}。中国在未来的发展道路上，除了自身的种种困难之外，还将遇到西方设置的障碍。这些障碍有的出自误解——这是可以通过努力消除的，有的则出自西方的利己主义考虑——这就不是可以通过“解释”之类的手段消除的。中国因此而有必要审慎选择自己的发展道路，以在未来的世界上立稳脚跟。

注 释

① 传说中的俄底浦斯杀了他以前从未见面的父亲，这实际上是由他将杀死自己的父亲这一预言造成的，这个预言曾使他父亲把他抛

弃。所以英国哲学家卡尔·波普尔建议把预测对被预测事件的影响称为“俄底浦斯效应。”参见《历史决定论的贫困》，卡尔·波普。

③⑪⑫ 莱斯特·瑟罗：《二十一世纪的角逐》。

②④⑤⑥⑧⑨⑩⑬ 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突？》，美国《外交》季刊1993年夏季号。

⑦ 毛泽东《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第四卷。

⑫⑭ 荆林：《不结盟运动的生命力》，《世界知识》1992年第19期。

⑮ 黎鸣：《综看中国的危机》，《黄祸》附录。

⑯ 《河殇》解说词中模模糊糊地提出了走向“蔚蓝色”。有人将其理解成扩大对外贸易、引进外资，有人将其理解为全面引进西方价值观、制度，全面门户开放，也有人将其理解为扩充海军实力。

（此文原载《战略与管理》1994年创刊号。

作者石中，《战略与管理》编辑、副教授）

冯绍雷

失之偏颇的预测

世纪末的来临，加上冷战结束这样天翻地覆的大变化，难免招引来各色预言家们对未来世界作一番评论。近年来，先有福山的《历史的终结》一书轰动西方舆论，此书预言，自苏联解体后，将不再有意识形态的论争。而后，是西方久负盛名的亨廷顿在美国《外交》季刊 93 年夏季号上发表了《文明的冲突？》的长文，引起了近年来国际学术界少见的争论。

该长文所以会激起如此巨大的反响，看来还是有关文明冲突的主题，牵动着各种不同文明背景的学者的思绪。亨廷顿认为，在新的世界形势下，人类发生冲突的主要原因将不再是意识形态因素或者经济因素，文化方面的差异将成为人类分歧与冲突的主导因素，文明的冲突将主宰全球政治。亨廷顿还提出：世界格局在很大程度上取决于西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫——东正教文明、拉美文明以及非洲文明之间的相互作用；西方文明主要地将遇到

以儒家文明——伊斯兰文明合作形式的挑战。作为结论,亨氏当然也提到,在未来的时间里不会有统一的全球文明,只有不同的文明共存的世界,因此,每一种文明都必须学会与其他文明共处。但是,作者的侧重点显然从西方文明高于非西方文明的认识出发,暗示非西方文明是未来动乱的策源地,从而为政府提出一整套如何对付主要文明对手的战略与措施。

文明差异是否会发展成为占支配地位的全球冲突形式?这是国际关系学术界早就在思考的问题。汤因比的整整一部《历史研究》就是从文明的挑战与应战的角度,描述了世界各大文明地区力量相互消长的轨迹。70年代后,国际史学界出现的全球文明史观,以巴勒克拉夫和斯塔夫里阿诺斯为代表,也是在反对“西方中心论”的背景下,从文明交融与冲突的角度描述世界各地区和各民族国家之间的相互关系。在美国,甚至有学者明确地提出国际关系就是文明关系的观点。但是,与亨廷顿所说“未来文明间冲突将成为全球占支配地位的冲突形式”的观点不同的是,无论是汤因比、巴勒克拉克还是斯塔里阿诺斯都是把文明因素与其它诸种政治、经济与民族等各种因素相互贯穿加以展开,而从未把文明因素或意识形态因素作为国际交往中单一决定性因素。信奉现实主义或者新现实主义的学者们,是从文化与权力相互联系相互作用的结构模式出发来分析美国、中国、日本等国对外关系行为的不同特征。这里,结构关系是分析的基点,作为单位的文化只是这个结构框架中活动着的一个要素。文明因素并没有在国际关系的诸因素中占据支配的地位。

那么,亨廷顿是怎样得出他的这个结论的呢?比较值得注意的,是亨氏的以下三个推断:

第一,亨廷顿认为,全球经济现代化与社会转型的进程,由于超越了国界,超越了人们长期以来的本土认同,对各原有的文明传统构成生存威胁,因而,遇到了来自各种非西方文明的越来越激烈的抵抗与竞争。有学者认为亨廷顿在这里玩弄了一个逻辑推演上的把戏,即把“现代化”进程中遇到的阻碍改换成“西方化”所遇到的普遍反抗,因而就得出西方文明与非西方文明的对抗这样的结论。我们暂且不提这一类逻辑上的闪失,问题的关键是,是否现代化进程必定会导致正处在这个进程中的地区或尚不开化地区的越来越强烈的反抗,以致于酿成全球范围的冲突。从表现形式看,西方与非西方文明区域的居民同样作为现代化的物质承担者。如果说,经济自由主义者的逻辑前提,是把人作为理性动物,在经济思考和经济决策中会作理性判断的话,那么,看来亨廷顿的立场则是更接近于经济民族主义者的逻辑,也即现代化的进程,世界经济的日趋一体化必定会损害各民族利益,因此,必须起而捍卫民族利益。人们无法否定,现代化进程的整体范围中,会局部地遭受剧烈的反抗,但人们也同样可以信心百倍地断定,现代化的总体趋势是在有所障碍,也有所呼应的背景下得到不断推进的。现代化过程,或者说,一个对现实的西方模式不断加以修正的、并在实施中不断地被当地化的现代化过程,是互动的历史过程。可以设想,被现代化的对象会被激发出抵抗,但也应断言推进现代化的方面绝对地会主动地加以调整。没有理由认为,这一历史的惯性在可见的将来会突然中断。

其次,亨廷顿认为与国际关系中的政治、经济冲突,特别是与意识形态的冲突相比较,文明冲突是一种更为根本性的冲突。也许,某一种双边的或者多边的关系中,文明因素会成

为较起主导作用的因素；或许在某一个时段，世界范围的冲突也会凸现出文明抵抗的性质。但从学理上说，实在是很难断言，哪一种冲突更为本质、更为关键。亨廷顿说，与阶级意识形态对立中“你倒底站在哪一方”的问题相比，文化冲突中所蕴含着的“你是什么”则更为关键。但是，谁又能肯定，与“你是什么”这个问题相比，“你靠什么生存”这样的问题就更不关键、更不根本了呢？法国年鉴学派的集大成者，《15至18世纪的物质文明、经济与资本主义》这部巨著的作者布罗代尔曾这样写道：“马克思说的好：土地、船只、织机、原料、产品等生产资料的占有者怎么能不同时占据说话地位呢？”虽然布罗代尔并不赞同马克思关于社会制度依次更替的论断。

至于现实的区域一体化进程是否是以文明为背景的问题，当然是不容否定的。问题还是在于，是“背景之一”，还是“唯一的背景”、或者是占“主导地位的背景”。与文明因素相比较，难道就不能说，更主要地是地缘经济取代了地缘政治，是产业转移和投资流向取代了战略核武器，是市场的渗透取代了国外的军事基地和驻军？除了经济背景之外，难道就不能说是人种的、血缘的联系成为区域一体化进程的动力？问题还有另一个方面，相同的文明背景固然可以成为推动经济合作的缘由，但往往是同种文明之中，互相倾轧竞争，最终酿成天下大乱。第一次世界大战和第二次世界大战均首先起源于西方文明内部，难道人类能够忘记这一类蒙辱含垢的大浩劫？西方文明内部是如此，东方文明内部也未见得太平，远东华夏文化圈的一些兄弟民族中，自古迄今，也并不少见“兄弟阋于墙”的事例。甚至就是华夏一族，亦古有“道不同不相为谋”的禁忌。

看来，是冷战后国际事态的千变万化，稍纵即逝，使得亨

廷顿这样的赫赫有名的大学者也难免在基本立足点的把握上出现偏颇。其实,对于未来国际冲突哪一种因素将占主导地位的预测多的是,有警告“人口爆炸”将是未来冲突的主要温床,也有宣告“环境污染”是未来冲突的最大焦点。恐怕这些方方面面,还得综合起来看。历史上,未曾有过某种单一因素决定了整个世界的走向,今后,或者可见的将来是否会出现奇迹,人们只能说:我们还是生活在这个老世界。

值得特别提出来讨论的是另一个问题。

退一万步而言,即便是我们同意亨氏所作的假设,也即未来国际冲突主要以文明冲突为基础;即便是我们同意关于未来文明冲突主要发生在西方文明和非西方文明之间的论断,那么,是否会如亨廷顿所描绘的,未来冲突主要发生在基督教文明与儒教—伊斯兰文明之间呢?至少,亨廷顿忽视了一个重要的因素,也即西方的老对手:前苏联。相比较而言,与其说儒家文明(如亨廷顿认为)会与伊斯兰文明联手,还不如说,以俄罗斯为代表的斯拉夫——东正教文明会成为反西方文明的最主要挑战者。近年来,俄罗斯全社会相当青睐的偶像,一个是“十月革命”初期被撵出国界的俄罗斯哲学家别尔嘉耶夫,一个是诺贝尔奖金获得者、俄国流亡作家索尔仁尼琴。他们两人并非是西方文明的信奉者,相反竭力主张俄罗斯文明是一种独特的文明,且远远高于现代西方工业文明。近来反西方化的情绪蔓延到整个国家的对外行为上,一方面,要向西方索要援助,另一方面,反对东欧加入北约,反对西方制裁塞尔维亚,最近还颁布新军事原则,不放弃首先使用核武器的权利。甚至,俄罗斯最近表现出对金兰湾的兴趣。冷战时期的废墟看来局部地正在成为影响国际事务的新杠杆。1993年12月12日的

俄罗斯议会大选,是对俄罗斯民族主义思潮泛起的现象作了一个注脚。俄舆论认为,以极端民族主义为旗帜的日里诺夫斯基,甚至被盖达尔预言会成为未来的俄罗斯总统。难道还不是值得注意的反西方与排外情绪的一次大曝光,一次大挑战?

总之,如果说,亨廷顿的预测在理论方法上远未周全的话,那么,在对当前国际力量对比的态势与走向上,这位大理论家也似缺乏敏感与远见。

(此文原载《东方》1994年第1期。

作者冯绍雷,华东师范大学教授)

刘靖华

“伊斯兰威胁论” 与美国利益问题

美国《外交》季刊 1993 年夏季号发表了著名政治学家、哈佛大学约翰·奥林战略研究所所长塞缪尔·亨廷顿的文章《文明的冲突?》，引起国际学术界的广泛反响。亨廷顿教授将导致冷战后世界冲突的根本原因归结于文明的差异与冲突，认为“在这个崭新的世界形势下，发生冲突的根本原因将不再主要是意识形态因素或经济因素。人类的最大分歧和冲突的主导因素将是文化方面的差异，文明的冲突将主宰着全球政治；文明之间的差异界线将成为未来的战线”^①。亨廷顿教授超越了政治制度、经济制度和意识形态来划分当今世界，他所取的唯一划分标准是文化和文明背景。他在冷战后的世界现实中找到以下六点理由来圆通和支持他的新学说：第一，认为文明的差异是根本性的，文明因历史、文化传统和宗教之不同而异，不同的文明对神与人、个体与群体、臣民与国家、父母与子女之间的关系有不同看法，故而外化至社会层面，对权利与

责任、自由与权威、平等与等级亦有不同看法；第二，文明间的相互作用加重了民族的文明意识及人们对文明之间差异的认识；第三，全世界经济现代化和社会变革进程正在把人们从长期的地方属性中分开，于是产生了宗教原教旨主义；第四，西方处于权力顶峰导致了非西方文明的非西方化，如“亚洲化”、“再次伊斯兰化”、“印度化”等等，这加强了文明意识的发展；第五，文化特性和文明差异与政治和经济特性不一样，是不易改变的，譬如一个人可以成为富人，也可以成为穷人，但要想成为半个天主教徒和半个穆斯林，就比较难了；第六，经济地区化进程正在发展，而只有在共同文明基础之上，这种进程才能获得成功。亨廷顿指出：“文化和宗教是经合组织的基础”，另一方面，他将伊拉克入侵科威特这种“文明范式不能解释”的问题说成是“不合常规的事例”^②。亨廷顿进而问道：“世界正面临混乱，产生这种混乱和纠纷的原因，如果不是基于文明上分歧的因素，那究竟会是什么呢？”他断定：“文明的冲突”作为世界政治的核心因素正在取代冷战时代的意识形态；文明的模式比其他任何模式更能准确地解释世界上发生的变化。基于这样的结论，亨廷顿断言目前儒教—伊斯兰教正在进行合作，从而对西方的利益、价值观和权力提出挑战。他建议美国政府联合同类文明，打击儒教和伊斯兰教，遏制异类文明的挑战。

我不能同意亨廷顿教授的大部分观点。他以“文明的冲突”作为一个主范式来演绎冷战后的世界政治，无疑显示了这位著名学者在学术上的超越意识。然而，亨廷顿教授陷入了这样一种理论的悖谬：如果不将文明的冲突强调到极致，那就什么问题也说明不了，“亨廷顿范式”就毫无意义可言；如果将文

明冲突强调到极致,认为文明的冲突主宰当前的世界政治,那么他这个范式本身就极成问题了:冷战后世界冲突的本质是文明的冲突吗?文明的冲突能主宰世界政治吗?为了构建一个范式,亨廷顿不得不将文明的冲突推向极致,而当他这样做的时候,则又不可避免地遁入了理性迷津。亨廷顿所列论的上述六点依据无一不是相对的,不断变化着的,不能据此得出绝对性结论。我认为,冷战后世界冲突之主因当在经济利益和权力平衡关系方面。关于这一点,我在《冷战后世界冲突问题》一文^③中作了较多的论述,这里则对亨廷顿教授比较感兴趣的伊斯兰教问题作进一步讨论。

一、伊斯兰复兴主义的真相 与文明冲突问题

亨廷顿文章的问题在于严重忽视文化的适应性功能和“涵化”^④作用而片面强调文明的冲突性;大大降低了冷战后民族国家的主体地位而片面强调国家利益只是在文明的属性中加以确定。也恰恰是感于这些认识,亨廷顿对伊斯兰主义的看法产生了偏移和误解。首先,中东穆斯林世界当下远非是在伊斯兰主义号角下铁板一块的凝固体,虽然从中亚经伊朗至阿拉伯再到北非有一条“呈弧形的伊斯兰动荡带”,但那只是一部分穆斯林原教旨主义的派别行为,而远非国家主体行为;其次,中东穆斯林国家仍是以民族国家来认定自我利益,而不是以所谓宗教文化来认定自我利益的。否则伊拉克侵吞科威特便是一件平常之事,既不会引起阿拉伯世界的巨大震动和

分裂,也不会引起国际社会的极大愤慨和海湾战争了;第三,既然这些穆斯林国家是以民族国家而不是以宗教文明属性来确认自我利益的,那么导致冲突的主因就只能在经济利益和权力平衡关系方面,而不在亨廷顿所说的文明差异方面;第四,广义的伊斯兰教与政治意义上的穆斯林原教旨主义是不可混为一谈的,当下美国与之对抗的是少部分原教旨主义极端势力,而不是作为信仰和生活方式的整个伊斯兰教。亨廷顿教授在这里发生了混乱,致使其结论并不能符合美国的利益。沙特阿拉伯、埃及都是以伊斯兰教为国教的国家,但它们几乎可以说是美国的战略盟友。

当代的伊斯兰教复兴确实不仅对中东政治而且对整个世界政治都产生了极强烈的冲击。霍梅尼领导的“伊斯兰革命”在伊朗的成功更造成了西方极度的心理恐惧,可以说西方,尤其是美国的“伊斯兰恐惧症”自70年代末一直延续至今。伊斯兰主义的复兴也确实是对现代世俗化进程,尤其是对西方利益和美国霸权的一种传统形式的反应和抗议,它亦试图寻求重建自身的文化认同和伊斯兰特性。然而,这里要看到,当代伊斯兰复兴主义是现代的产物,它不是传统遗物的复活,而是现代力量借取了传统的形式,它试图改变自身经济利益和权力平衡关系扭曲和不合理之现状,而为了实现这一目的,它只能借取传统的宗教合法性形式,使精神力量转变成巨大的社会物质力量,使传统的历史力量转变成巨大的现实力量。苏丹伊斯兰原教旨主义领袖图拉比是西方培养的博士,阿尔及利亚伊斯兰激进势力的一些领导人也都受过西方高等教育。他们试图改变的并非是传统宗教精神的式微,而是经济利益和权力关系的不平衡。他们看到了美国和西方在中东的霸权利

益,看到了阿拉伯亲美政权正在与西方一道“攫取穆斯林的石油利益”的现实。这种原教旨主义势力只是一部分穆斯林而远非是穆斯林的全部,他们不仅是美国和西方的敌人,同时也是阿拉伯现政权的敌人(伊朗是个例外)。无论在埃及、阿尔及利亚或是在沙特阿拉伯,原教旨主义极端分子都是政府打击的对象。大部分穆斯林包括知识分子阶层和政治家乃至商人都不同意原教旨主义极端势力的立场、观点和行为方式。亨廷顿教授显然没有重视这一点,将原教旨主义极端势力与整个伊斯兰文明划上了等号,得出了伊斯兰文明正在与西方文明全面对抗的结论。这无疑是“伊斯兰恐惧症”在亨廷顿眼里的虚假放大进而又将亨廷顿导入理论的误区。在强调“伊斯兰威胁论”方面或有意煽起对伊斯兰的过分恐惧心理方面,亨廷顿教授并不显得孤立。法国议员雅克·博梅尔称,在苏联解体和华约消失后,“最严重的威胁来自伊斯兰国家”,他警告西方要当心原教旨主义这把由“生物武器、化学武器和核武器”组成的“毒辣的弓”^⑤;美国学者罗宾·赖特称,“伊斯兰的复兴进一步鼓励了一个新的伊斯兰集团的形成。伊斯兰教正日益填补着意识形态真空和帮助恢复这些穆斯林国家间历史上的联系”^⑥;美国中央情报局前局长盖茨认为:“过激的原教旨主义现象是引起人们严重不安的事态发展”^⑦,他呼吁美国对这一现象要倍加关注。有些人甚至认定在冷战之后,伊斯兰已成为“绿色危险”,“这是在全球蔓延的癌症,危及西方价值观的合法性并威胁到美国的安全”^⑧。因此他们向美国政府发出忠告,在冷战后时代,美国必须准备对付新的全球性威胁——伊斯兰教。

然而,这种近乎虚假的恐惧心理是没有根据的。不错,确

实存在着穆斯林原教旨主义与美国和西方的对抗,如伊朗与美国的对抗,但不能据此就认为整个伊斯兰教都在与美国对抗,更不能简单地用亨廷顿的“文明的范式”加以解说,即认为伊斯兰文明正与西方文明展开全面对抗。事实上,伊朗与美国的对抗恰是经济利益与权力不平衡关系造成的。巴列维时代的伊朗也是伊斯兰文明,而巴列维时代的伊朗却是美国的地区战略盟友。如果将伊朗与美国的对抗归结为伊斯兰文明与西方文明的对抗,那么对同样奉行伊斯兰意识形态的沙特阿拉伯和科威特与美国的战略合作就无法解释了。事实的真相是,尽管沙特阿拉伯和科威特与美国在文明上可谓格格不入,在政治制度和意识形态上更是大相径庭,然而,正是经济利益、战略利益及权力关系上的相互需要成为凝合双方的纽带。在这里,一切宗教和文明方面的差异都服从了民族国家的经济及战略利益需要。说到美国对伊朗的遏制和打击,那也完全是因为在美国看来,伊朗正在策划一条自中亚至波斯湾经阿拉伯到北非的反西方的“弧形地带”,对美国在中东的利益威胁甚大。正是在这个意义上,我认为美伊对抗表面看来是文明的对立,实质上则是经济利益和权力平衡关系的较量。这并不是简单的经济决定论,而是冷战后国际政治的真实内涵。有人认为这种解释可能不符合奉行伊斯兰教的中亚在冷战后出现的新现实。的确,在苏联瓦解后,中亚穆斯林国家在走向独立的过程中“伊斯兰纽带”在这些国家确立自我特性方面起了重要作用。此后,伊朗、土耳其、沙特阿拉伯都竞相以伊斯兰教这一重要纽带作为前提与中亚国家发展关系。然而,这种关系的目的是什么呢?它们最终追求的是“宗教文明的大汇合”吗?答案显然是否定的。它们追求的是利益和权力。当初,在苏联瓦

解之后不久,西方曾担心中亚 5000 多万穆斯林都会成为霍梅尼的信徒,然而伊朗式的宗教革命并未发生。这是问题的一个方面。另一个方面问题是我们看到超越了宗教意识形态的现实合作。塔吉克斯坦政府对伊朗支持的伊斯兰反叛势力进行了严厉打击,乌兹别克斯坦政府也采取了强硬的反伊斯兰政策,取缔了伊斯兰复兴党,但这并未妨碍乌兹别克斯坦与伊朗的经济合作和商业联系:双方签订了采矿业和石油与天然气勘探协议^⑨。在这里,经济利益、地缘因素超越了宗教因素,表现出巨大的现实意义。

二、“伊斯兰威胁论” 与美国利益问题

亨廷顿教授无疑也是“伊斯兰威胁论”的支持者,不过,较其他人高明的地方是他用“文明的冲突”来包含“伊斯兰威胁论”的论调,这样不仅显得斯文一些,而且以“文明的冲突”来解说“伊斯兰威胁论”似乎显得合情合理,亦不致出现某种意想不到的后果。然而,亨廷顿教授所持的依旧是冷战思维,他的学说亦是对抗性的。他说:“那些由于文化和权力的原因不想或不能加入西方的国家通过发展自己的经济、军事和政治力量来同西方竞争。它们这样做的办法是,促进它们国内的发展和同其他非西方国家进行合作。这种合作的最突出形式是儒教—伊斯兰教的联系,这种联系已经出现,对西方的利益、价值观和权力提出挑战。”^⑩可见,亨廷顿教授在努力圆通“文明范式”的学说时,一刻也未曾忘记利益和权力。他将儒教^⑪

和伊斯兰教人为地设定为西方的对立面,并将二者联系起来。然而,这种“联系”是一厢情愿的。亨廷顿教授显然并未着力阐明儒家学说与伊斯兰教在文化意蕴上到底有什么联系,而是用“武器出售”来断定这两种文明正在形成内在联系。其实,亨廷顿关心的还是现实的经济利益和权力平衡联系,大可以不必用文明的概念来阐述这些问题,而一旦他这样做了,在学问上就会出现很多不能自圆其说、甚至南辕北辙的问题:如果说“武器出售”能说明“儒教”与伊斯兰教“正在联系”起来,那么美国与奉行伊斯兰教的阿拉伯国家如沙特阿拉伯、科威特、埃及等国家的武器合作程度之深、范围之广是无可比拟的,按照亨廷顿教授的学说,这岂不反证了美国与伊斯兰文明“正在联系”起来吗?海湾战争结束以来的这段时间里,西方国家向海湾地区出售了 500 亿美元的军火,其中美国的份额占 50% 以上。1993 年美国与沙特阿拉伯、科威特,美国与阿曼分别签署了价值 45 亿美元和 62 亿美元的军售合同,仅 1993 年美国与沙特阿拉伯签订的 F-15S 战斗机协议和与科威特签订的 M1A2 型坦克的协议就价值 140 亿美元,比 1992 年美国向所有第三世界国家的 135 亿美元的总销售额还要多^⑫。亨廷顿教授认为,伊斯兰教正在成为美国的军事对立面,那么,人们自然而然地认为,如果说有这种军事对立面,也是美国自己将它武装起来的。亨廷顿教授时刻都不忘记为伊斯兰教与美国和西方的对立寻找理论依据,他说,“伊斯兰教徒不仅仅把‘文明的冲突’看做是对本身文明的独立性的认识,而且认为它提供了某种程度的正统性,并认为确认了本身文明区别于西欧的独立性”^⑬。事实上,穆斯林对伊斯兰文明的独立性的认识来源于穆斯林社会特有的历史形成的风俗、习惯、传统及生活

哲学,穆斯林的文化认同、生活哲学和制度合法性来源于先知和圣典即真主的昭示,而并非源自文明冲突的过程;正是这种历史形成的风俗、习惯、传统及生活哲学提供了“某种正统性”,一贯奉行伊斯兰正统性的沙特阿拉伯虽然与美国和西方进行着深层次的经济、军事合作,但沙特阿拉伯的穆斯林仍坚守着本身文明的独立性。相反地,如果说沙特阿拉伯的宗教意识形态正在发生某种变化的话,那也正是文明相互作用相互创造的建设性结果。而奉行世俗意识形态的伊拉克并未追求所谓“自身文明的独立性”,它却成为美国的死敌。可见,只有循着经济利益和权力平衡关系这一现实线索,才能理解这些十分复杂的问题。

应该再次指出的是,简单地用“伊斯兰教”这一宗教概念来概括整个穆斯林民族国家的经济政治特性及意识形态取向是极不适当的。这样做不仅大大贬低了民族国家作为国际关系行为主体的独特作用,而且不适当地将中东穆斯林世界理解成铁板一块的“伊斯兰新月形地带”。事实上,在中东穆斯林世界,自近代以来,民族国家的利益早已超越了宗教特性,中东穆斯林世界并非是铁板一块的“伊斯兰斯坦”,而是许多民族的、种族的、各不相同的意识形态和社会制度的国家或组织的混合体^⑭。因此,亨廷顿教授的伊斯兰文明正与西方文明发生对立和冲突的断语就有些言过其实了。亨廷顿教授在《文明的冲突?》的末尾为美国政府提出了对策建议:要求美国加强自己文明内部的合作,利用儒教和伊斯兰教国家的分歧和冲突,限制儒教和伊斯兰教国家扩大军事力量。

可以说,由于亨廷顿教授理性判断上的失误,他以谋士身份向政府提出的对策不可避免地与美国的国家利益发生了偏

离。首先,制造新的中东危险论并不符合美国利益。克林顿政府当下正在奉行地缘经济战略,这一战略要求美国迅速将军事上的财力物力转用于非军事经济上,要求美国在中东避免大规模军事和意识形态对抗,加紧利用中东的资源、市场与和平环境,以期在全球经济争夺战中一举获胜;其次,美国一贯对中东穆斯林国家采取分而治之的政策,以维护其在中东的战略利益:支持那些亲美的、奉行温和伊斯兰意识形态的阿拉伯国家如沙特阿拉伯、科威特、埃及等,打击那些反美的奉行激进伊斯兰意识形态的伊斯兰国家如伊朗等。如果按照亨廷顿教授的建议,美国不加区分地将伊斯兰国家作为铁板一块的敌人加以打击,那么,美国无异于又为自己寻找了众多的敌人,这不用说,是不符合美国利益的;第三,克林顿政府所奉行的战略使美国不适于在中东付出太大代价,在中东奉行非对抗性政策是这种地缘经济战略的逻辑结果,美国尽力推进中东和平进程,越来越倾向于在中东扮演平衡者,而不是地区性警察的角色,越来越注意利用以色列、埃及、土耳其、沙特的地区性均衡作用。因此,美国也不可能所谓“弧形危机地带”与伊斯兰教全面开战。可见,亨廷顿的思想与克林顿政府的战略思维是不相符合的。

这里,我并不是说美国就不与激进的伊斯兰原教旨主义相对抗了,恰恰相反,美国将来会更加严厉地打击、遏制激进宗教原教旨主义势力。我只是说,美国不会、也不可能与整个伊斯兰教对抗,对温和的亲美伊斯兰国家,美国依然加以利用和扶植。美国的政策和战略都是以其实际战略利益为出发点而不是以文明为出发点的。亨廷顿教授关于伊斯兰教的看法不仅与美国的战略而且与中东的政治现实都是有距离的。他

的学说从广义上说仍具有强烈的意识形态对抗性质,与冷战后世界之走势格格不入。虽然美国人和西方人日益不安地看到“留胡子的人的势力”正在增长,他们将原教旨主义者视为正在中东乃至欧洲上空徘徊的幽灵,但中东也不会成为美国 and 西方与伊斯兰教开战的主战场,因为那不符合美国的利益,对于在冷战后极力谋求地缘经济利益的美国来说,是不会为“文明的冲突”而付出高昂代价的。

亨廷顿指出:“许多阿拉伯国家的经济和社会都发展到了相当的水平,独裁政府已不相称,民主呼声也越来越强烈。阿拉伯政治制度已经有了一定程度的开放。这些开放的最大受益者是伊斯兰组织。简而言之,在阿拉伯世界,西方式的民主加强了反西方的政治力量。”亨廷顿教授在坚持“文明冲突论”的时候,注意到阿拉伯政治中的这一重要现象是合乎逻辑的。他一方面指出了随着社会和经济的不断发展,阿拉伯政治亦将逐步走向开放和民主的事实,另一方面又过高地估计了伊斯兰组织的力量。一方面,随着经济和社会的进步及与西方关系的加深,阿拉伯政治不会长期置身于现代政治进程之外,另一方面对阿拉伯政治制度的现状,美国也一再容忍。的确,为了防止伊斯兰势力乘民主之机夺取政权,美国几乎不在人权、民主、自由等问题上向阿拉伯君主国施加政治压力。但是,美国这样做的目的全然不是出于文明的考虑,而是为着维护美国在阿拉伯的经济利益和战略利益以及地区性权力平衡关系。在冷战后时代,亨廷顿教授还在设想那种充满圣战味道的文明冲突景观,非但未能使世界政治为之简单化,相反却使问题变得更加复杂了。事实上,世界政治的真实涵义就是为了利益而展开的均衡、协调和争夺。在冷战后时代,这种世界政治

的真实意义更加突显出来,经济利益和权力平衡关系当是理解冷战后世界政治的主要线索和主要分析范式。冷战的终结拆除了世界政治中带有浓厚人为色彩的意识形态对立和军事对立的堡垒,世界各国的自我认同取决于自我民族利益,世界各国乃是按照冷战后时代的主要特征、自我民族特定的经济利益和权力平衡关系以及地理位置和资源互补情形来确定国家利益,而绝非主要依据文明属性来确认这种利益。亨廷顿教授的学说虽旨在超越政治意识形态对立,却又陷入了另一种“文明的”意识形态对立,所不同的是,亨廷顿教授以同类文明组成的集团对抗取代了以相同政治意识形态组成的集团对抗。正是在这个意义上,我认为亨廷顿所持的仍是冷战思维。他以文明的冲突消解了冷战后世界政治的真实意义。

著名中东学者福阿德·阿贾米不同意亨廷顿的范式,他提出的新范式即“不是文明控制国家,而是国家控制文明”,随即遭到亨廷顿的强烈抨击。

事实上,在国际政治范畴里,我们不应当将文明与国家简单地捏合在一起去诠释冲突问题。这里确实也不是文明和国家谁控制谁的问题。文明确如亨廷顿教授所言是各不相同、各有特征的,而国家不论奉行何种样式的意识形态都有很多的共性。将文明与国家硬连在一起的思维与将宗教和国家硬连在一起的思维一样,是逆世界发展之大势的,它将带来无休止的对抗。中世纪的欧洲,是宗教与国家概念相混淆的年代,因此导致了历史上“黑暗的中世纪”。后来在西方文化经历了“把上帝的东西还给上帝,把恺撒的东西还给恺撒”的宗教改革后,宗教才慢慢地退为国家政治的历史背景,正是宗教与政治的二元分离才导致了西方的现代化。亨廷顿教授是知名的政

治学家,他不会不清楚这一点。亨廷顿与汤因比一样,将宗教的意义看得很突出。然而,他更应该看到在伊斯兰文化中,宗教与国家逐步脱钩的进程的现代意义和前景,而不应惑于当前原教旨主义复兴的“时代性现象”,就认为铁板一块的伊斯兰教还是西方的死敌。

在国际政治研究中,应该摆脱将文明与国家纠缠在一起的分析范式。国家具有不同于文明的各种特征。文明是超越种族和意识形态的,国家利益也全然不是由文明利益所决定的。伊朗与伊拉克拥有共同的伊斯兰文明,但它们既不是一个种族,也没有共同的国家利益,它们的国家利益是相对立的。它们不同的国家利益是由它们不同的经济利益和权力平衡关系所决定的。一个国家的政府政策可能与其民众的愿望和要求不完全相符,但我们在学术逻辑中只能按其政府政策的行为来分析和解说问题,因为它是真实的、可知的;相反,民众的要求和愿望有时是不可知的、不可证明的。我们很难说伊朗的民众向往伊拉克的政治制度和意识形态。伊拉克的民众是喜欢神权政体呢?还是喜欢美国的意识形态?这些是无可证明的。再譬如,克林顿政府的政策显然不同于里根和布什政府的政策,我们只能根据克林顿政府的政策来分析目前美国的行为,而克林顿政府的政策并不符合所有美国民众的愿望。在有 50 人支持他而 49 人反对他的情况下他就可能执行某种政策。这里我们很难用“公正”或“不公正”来解说这个复杂问题。这就是说,将文明与国家硬套在一起将使国际政治更加复杂化,将会带来各种麻烦和问题。以文明特性来确定国家利益而不以时代特征和实际环境来确定这种利益既是危险的,也难以实现其目的。

亨廷顿教授在《驳对〈文明的冲突?〉的批评》^⑤一文中将巴勒斯坦与以色列的冲突仅仅归结于文明的冲突实有不当。他写道：“巴解组织与以色列政府之间之所以能达成协议，那是因为双方已经认识到，这场历时四分之一世纪的文明的纠纷，其代价已经达到了双方力不能支的程度。这次停战及达成协议，与冷战时期美苏达成的军备控制协议具有相似的性质，无疑属于‘文明的冲突’之范畴。”亨廷顿虽然也感到巴以达成协议的这一重要现实用他的“文明的范式”不好解释，但他仍然未能关注那些导致阿以对抗几十年的领土之争、国家之争、民族生存权之争等重要因素。不用说，文明的冲突即犹太文明与伊斯兰文明之间的冲突也是一种因素，但亨廷顿教授为了说明他的学说以释其“文明的范式”不能解释重要国际性事件之虞，竟将巴以之争完全归于“文明的冲突”实在是一种失误。

美国在中东的作为旨在维护其重要的石油利益和战略利益。为了维护其石油利益，美国与沙特阿拉伯、科威特等伊斯兰国家保持着传统的友好关系；为了维护其战略利益，美国力促阿以和谈取得成功，形成中东西部的和平局面，使美国一方面能从中东脱身，另一方面重点打击伊斯兰激进势力。这一战略决定了美国不可能不加区分地与整个伊斯兰文明展开对抗。而就伊斯兰方面看，只有那些伊斯兰理论家日益注意到现世享乐主义和西方生活方式正在侵蚀着伊斯兰文明，他们企图通过批判伊斯兰世界的现代生活来恢复宗教价值观，进而使广大穆斯林了解他们光荣的历史并期望藉此带来社会正义、好的政府及高层次的精神生活^⑥。但正如前文指出的，伊斯兰行动主义者并不是铁板一块，他们有的采取合法参政形式，有的把投票箱看作是实现社会和政治变革的工具，只有少

部分激进分子采取恐怖手段致使社会混乱,以期乘机夺取政权。因此可以看出,在这里伊斯兰教成了政治组织的一种合法外衣,而经济利益和权力平衡关系才是实质问题。

三、结 语

亨廷顿教授怀有“伊斯兰恐惧症”是可以理解的。当年霍梅尼领导的轰轰烈烈的“伊斯兰革命”一举颠覆了伊朗巴列维世俗政府,令美国在海湾石油重地的一个重要支柱几乎在一夜之间轰然坍塌。时至今日,许多美国人依然对那个年代心有余悸,还有许多人并不理解霍梅尼领导的那场宗教革命的真正意义,因此一提起伊斯兰教,就想起 70 年代那场暴力革命,就联想到流血行动和恐怖事件。连亨廷顿这样的一流学者也不加区分地将伊斯兰教视为铁板一块的大威胁,进而一厢情愿地将伊斯兰文明与西方文明的对抗规定为冷战后世界政治的重要特征之一,将伊斯兰主义看作是给整个西方文明投下不祥阴影的宗教幽灵。事实上,伊斯兰教并没有形成美国学者认为的那种“国际阴谋集团”,也不是目标一致、意识形态统一的铁板一块的“伊斯兰国际”。当今的伊斯兰运动乃是由奉行不同战略的组织所组成的一个松散的运动。奉行伊斯兰教的重要国家中许多都是美国的地区战略盟友。领导这些宗教运动的既有受过正式训练的伊斯兰教法学家和神学家,也有科学家、工程师、博士、农艺师、医生甚至律师。他们大都受过良好的西方教育。他们看到的和首先关切的并不是传统宗教价值的式微,而正是与西方相比之下经济利益的沦丧和权力关

系的扭曲。他们看到了日益严重的贫穷和失业、日益扩大的贫富差距、危险的政治腐败和西方生活方式带来的消极社会影响以及美国和西方日益咄咄逼人的霸权。他们试图借助伊斯兰教这种具有传统合法性的强大思想武器,提出所谓“伊斯兰解决方案”来变革社会和现实政治,以最终改革经济利益扭曲和权力关系不平衡的现状。然而,从总体上看,激进的伊斯兰运动并未取得成功。相反,其活动方式却从 70 年代末那种轰轰烈烈的群众运动转变为今天分散的、集团性恐怖活动方式。中东穆斯林国家在冷战后时代都以民族国家为出发点,更加关注自我国家利益。为了实现国家利益,它们采取不同的战略,如有的亲美、有的反美,有的对美国、西方采取中立政策。那种认为穆斯林国家在冷战后时代,在统一的意识形态激励下为着“伊斯兰大义”而全面对抗美国和西方的观点是虚构的,是某些人“扭曲的印象”;过分夸大“伊斯兰威胁”则更是“伊斯兰恐惧心理”的虚假放大。这种观点既没有完全理解美国在中东的利益,也没有完全理解中东政治的现实。就国际政治而言,故意煽起对伊斯兰的恐惧心理是没有意义的。

亨廷顿教授是一个很有学问的人。他思维方式的洗练、对材料的拥有、观点的别致时常会令我在读书时油然而生出一种敬佩。这篇发表在《外交》季刊上的重要文章同样也是与众不同的。但是这篇《文明的冲突?》无论在立意上表征着怎样的超越意识,它的大部分观点依然是不能令人同意的。在以其“文明的范式”阐述伊斯兰教问题时,亨廷顿教授遗憾地陷入了以下三个重要的理论悖谬:(一)一方面为了解说重大的国际事件,他不得不将文明冲突的因素强调到极点,即超出经济利益和意识形态因素,认为文明的冲突是冷战后世界政治的

主宰因素,如果不这样做,他的学说将毫无意义可言;另一方面,一旦将文明的因素上升为“主宰”因素,他的“文明的范式”就再也经不起推敲了,他用这一范式去阐释伊斯兰教就自然得出了许多不当的结论,例如他将巴以冲突完全归结为文明的冲突,而在解释两伊冲突和伊科冲突时就显得十分尴尬;(二)一方面他为了强调“伊斯兰威胁论”,自然地將伊斯兰描绘成一种铁板一块的敌对势力,否则他就自己违背了自己的学说;而另一方面,现实中的伊斯兰教并不是铁板一块的凝固体,他一厢情愿的论点不符合中东的政治现实;(三)亨廷顿教授为了强调文明的冲突,较武断地认为在冷战后时代,各国都开始按文明的属性来确定特性和利益,但事实上,情形并非如此。世界各国仍主要是按自己的国家利益来确定其行为的。在中东穆斯林国家情形更是如此。无论是埃及、沙特阿拉伯、科威特,还是伊拉克、伊朗都是按照它们自己的民族国家利益来确定其行为的。如果它们不是按照国家利益而是按照所谓共同的文明属性来确定自己的行为,那么,就根本不会有两伊战争、伊科战争。阿以和谈也不会出现历史性突破,而应是阿以双方由于文明的对立而继续开战。然而,这些按“亨廷顿范式”所作的推论都没有成为现实,所发生的现实又都是违背“亨廷顿范式”的。

故而,我们说现实的力量是巨大的。世界政治中所发生的人力难违的事实已经或正在说明“亨廷顿范式”在逻辑上是有问题的。文明的冲突难以成为冷战后世界政治的“主宰”因素,冷战后世界冲突的主因当在经济利益和权力平衡关系方面。学术上的判断不应是一厢情愿的,而必须是以“世界真实”作为根本依据的。

注 释

① 亨廷顿：《文明的冲突？》，载美国《外交》季刊1993年夏季号。

② 亨廷顿：《驳对〈文明的冲突？〉的批评》，载日本《中央公论》1993年12月号。

③ 此文发表在《世界经济与政治》杂志1994年第2期。

④ 在文化学意义上，“涵化”(aculturation)乃是指文化及文明间彼此作用和相互借取。

⑤ 雅克·博梅尔：《法国、北约和美国》，载法国《世界报》1993年4月1日。

⑥ 美国《洛杉矶时报》，1992年8月4日。

⑦ 美国《华尔街日报》1993年8月23日载盖茨文章：《现在不是裁军的时候》。

⑧ 美国《外交》季刊1993年春季号。

⑨ 英国《情报文摘》月刊，1993年10月29日。

⑩ 美《外交》季刊，1993年夏季号。

⑪ 关于儒家学说能否被视为一种宗教，中国学术界一贯存有争议。关于“三教”(佛教、儒教、道教)的说法从北周时期肇其端、隋唐时期承其统，至北宋时期躬其盛。朱熹将理学程式化、完善化之后，儒学才有了一些宗教形态(任继愈先生持此论)。但无论怎样，儒学与纯粹仪式化的佛教、基督教和伊斯兰教是有性质区别的。关于此点，可参见朱熹《周易本义》。

⑫ 美国《航空和空间技术周刊》，1993年11月1日。

⑬ 亨廷顿：《驳对〈文明的冲突？〉的批评》。

⑭ 参见美国《外交》季刊1993年春季号文章《什么样的绿色危险？》。

⑮ 载日本《中央公论》1993年12月号。

①⑥ 参见美国《外交》杂志 1993 年 12 月号文章:《伊斯兰运动的未来》。

(此文原载《西亚非洲》1994 年第 2 期。作者刘靖华，
中国社会科学院欧洲研究所助理研究员)

马小军

伊斯兰势力的扩张： 一个政治神话

随着哈佛大学政治学教授亨廷顿《文明冲突论？》的发表，一个神话，伊斯兰势力扩张的神话便在国际社会广为传布。乌拉尔河——里海——高加索山脉——黑海——地中海，把人类的主要居住地区，天然地界分为东方和西方，也成为基督教世界和伊斯兰教世界的人文地理疆界。政治学家们相信，权力牢固地植根于世界的自然属性之中，民族国家的力量则来自于它所安身立命的领土。因此，在政治学家们眼中，一部世界史不过就是一部充满征伐和掠夺的编年手册。控制资源、攫取生存空间也好，圣战、强权争锋也罢，政治学家要告诉人们的道理，用最学术化的概念表述就是：冲突。

应当说，作为当代西方政治学权威的亨廷顿也概莫能外。作为当代西方政治学权威的亨廷顿教授的眼光是深邃的。在放眼新纪元之际，他并未拘泥于近切的民族国家利益和狭隘的地缘政治利益，面对已为政治家和学术界广泛接受的“经济

利益决定论”(弗朗西斯·福山为代表)和“大国群体论”、“国家利益决定论”(布热津斯基为代表)的喧嚣,独树起“文明冲突论”(见美国《外交》1993年夏季号)的旗帜,表现出他一贯独步学坛的学术品格。学术上全面褒贬亨氏“文明冲突论”并非本文的任务。但笔者乐于指出,亨氏卓而不群之处正在于道出了文化或文明的冲突将成为未来国际政治的重要方面,甚或成为未来以科技、经济、军事、安全、资源(自然资源和权力资源)重新配置为动机的国际冲突的动因—目标和起点—归宿,尽管笔者完全不同意亨氏所使用的主导/主宰的语词概念。显然,亨氏希望讨论的并不是具象的国际政治现实,而是经过思维抽象出来的新世纪的国际政治轮廓。他似乎无意规范或界定什么,也并非提供任何可供操作的策略与对策,而是表述了一种理念:他要在冷战结束后把西方世界从维多利亚式的乐观情绪中警醒,他要告诉人们,未来文明冲突的样式不会比已经结束了的权力冲突的样式来得稍许温良恭俭让,而只会更加残酷和深刻,甚至作出了爆发于不同文明体系之间的世界大战的预言。

一位优秀的历史哲学家的思维起点,总是人类文明不断进步的历程,而他的思维归宿总是寄寓于对人类文明的终极关怀之中,老黑格尔如此,斯宾格勒和汤因比也如此。在斯宾格勒和汤因比那里,每一种文明都经历了或经历着滋生、成长、衰亡的自然过程,都无法为其他文明所替代。整部世界历史就是一个多元文化存在过或存在着的进程。尽管他们的笔下描述了不同文明对于生存环境的挑战—回应的发展图式和文明之间冲突的历史景观,但是他们更为重视的是在作为整体的人类文明在几千年的历史磨合过程中所呈现出来的共存

与融合的大趋势。这一点尤其在汤因比晚年的压卷之作《人类与大地母亲》^①和一系列谈话中得到由衷的体现,并流露出他本人对人类文明所抱有的深厚而感人至深的宗教情怀。显然,亨廷顿教授并不是一位历史学家,他尚未能具有这样高尚的学术修养。是否能用宗教来规范或界定文明(Civilization,亨氏文章中是用基督教、伊斯兰教和儒教来界定的),笔者不得而知,但至少不敢苟同;而对文明冲突的夸张和绝对化则显然是距离真理甚远的,尚且不论文明的载体终究要落实到民族与国家之上。然而,从现实国际政治的角度上讲,亨廷顿的思想确实表达了相当一些美国/西方高层政治人士的深层理念,这一点倒是应当引起注意的。正如王缉思先生所说:“对亨廷顿理论在美国现实外交政策中的作用,不宜估计过高,但是当我们把它看成某种有普遍意义的心态、价值取向和政策选择时,又不能掉以轻心。”^②尤其是亨氏文章中给出了未来西方世界面临的非西方的假想敌——伊斯兰文明与儒教文明世界,此论一旦为假说的敌我双方付诸实践,从而产生“俄底浦斯效应”暨成为自我证实的预言,则将导致重大的政治危险。这里,笔者特别指出,尽管亨氏文中未做详尽阐述,但不难理解,儒家文明之所以被列为未来西方的假想敌,更多地是基于当代东亚的经济崛起,因此未来的冲突将取决于经济——政治层面。至于伊斯兰文明对西方的威胁,将主要集中于政治——军事层面,因而也最具有不稳定性、爆炸性和危险性。

伊斯兰世界里生活着近10亿人口,拥有巨大的自然资源(尤其是石油资源)和许多极其重要的战略通道,其所凝聚的超级国际战略价值是显而易见的。除去地域相连和共同的宗教纽带之外,近代以来遭受西方列强侵略的历史,使这一地区

的各族人民具有反抗殖民奴役的共同经历以及由此而产生的相似的非西方的政治情感。任何一个诚实的学者恐怕都不会否认,近代以来西方强国对这一地区的扩张,很难说是文明征服动机的作用,其直接的目标是对这一地区丰富的自然资源和权力(政治——军事战略)资源的控制。在二战之后长期的两极格局之中,伊斯兰世界始终是热点最为集中,国际政治斗争最为激烈的地区。其中,大国和大国集团的战略利益驱动,无疑是最为重要的因素。冷战体制瓦解之后,这一地区并未宁静下来,在中亚、高加索、巴尔干、中东、北非、南亚,人们注意到,新的政治热点迭出,政治稳定系数更趋弱化。在这个动荡的格局转换时期,这一地区本身所具有的地缘政治和地缘经济的战略价值不仅未曾降低,反而因世界政治的不稳定性而增加。因此,当西方大国一旦失去当面之敌,便陷入了在道义理念上师出无名,在现实政治中不便操作的窘境中。伊拉克入侵科威特可以说是为西方强权重新楔入这一地区提供了契机,这不能不说是伊斯兰世界的悲哀。美国前总统布什理直气壮地祭起了道义的大旗,并在战胜之后向世界宣布了美国在未来世界新秩序中的特殊角色。有人说,海湾战争不是伊科之战,而是西方与东方(伊斯兰世界)的战争。亨廷顿高于布什之处在于,作为学者他是着眼于未来的。随着后冷战时期世界热点内战化、外围化、细微化的发展趋势,类似于伊科战争这样的国际安全藉口并不会常常存在,那么,文明的冲突将使西方世界重新找到当面之敌,并将激励起整个非西方世界的被动反应。这实在是一种有意无意的政治阴谋。

问题在于,伊斯兰世界在政治上是一个整体吗?不是。在现实政治的角逐中它确已成为如亨氏所说的鼎立三分的独立

政治力量了吗？没有。不争的事实是，在海湾战争中，伊斯兰世界确实分裂了。其实，自古以来伊斯兰世界就从未成为一个严整的政治、经济和文化甚至宗教板块。今天的伊斯兰世界实在就是一个多元文化的世界，不仅充满了种族、民族、语言、教派、文化、习俗的差异，各伊斯兰教民族国家的政治经济制度也大相径庭。从政治制度分野，伊斯兰教国家大约可分为4种：奉行世俗主义的议会民主制国家，如土耳其、埃及、哈萨克斯坦等中亚诸国、马来西亚等国；实行军人或文官专权的国家，如伊拉克、苏丹、叙利亚等国；君主制国家，如沙特等海湾石油国家；政教合一体制的国家，如伊朗。从经济发展水平看，既有已进入富国行列的海湾诸国，又有被列入最贫困国家的苏丹、也门；既有正处于经济起飞阶段的马来西亚、印尼等国，也有已具有相当经济规模、正处于发展进程中的地区性经济大国，如土耳其、巴基斯坦、埃及、伊朗等国。因此，伊斯兰世界内部在人文、政治、经济方面的巨大差异必然导致各民族国家内外政策上的差异，而在国际事务中，民族国家的利益从来被置于首要位置，共同宗教所带来的温情色彩是毫无意义的。仅看最近几十年的历史，每当在地缘政治、地缘经济的利益上发生矛盾、冲突时（两伊战争是典型例子），伊斯兰教国家之间诉诸武力的事例难道还少吗？至于因民族、教派、水资源等诸多矛盾引发的战争，也是时有所闻。在长达几十年的阿拉伯——以色列政治对抗中，阿拉伯各国每每把本国利益置于首位，这不能说不是其屡战屡败的主要原因之一。苏联解体之后，新独立的中亚国家为伊斯兰世界增添了新成员。从这个意义上说，这些国家若与阿富汗、巴基斯坦、伊朗结盟，便在中亚（有欧亚大陆的软腹部之称）形成一个巨大的伊斯兰集团。但是，伊朗、

土耳其、巴基斯坦在这个地区各有其自身利益，因而形成潜在的地区性战略对峙。就在中亚几国加入由伊朗、土耳其、巴基斯坦共同创建的“经济合作委员会”的同时，伊朗发起成立了包括阿塞拜疆、哈萨克、俄罗斯、土库曼在内的“里海经济合作区”，而土耳其则发起成立了包括阿塞拜疆、亚美尼亚、格鲁吉亚、俄罗斯等九国在内的“黑海经济合作区”，表现出与伊朗争锋的势头。值得注意的是，二者都利用了俄罗斯在这一地区的特殊地位。即使在上述的“经合会”中，巴基斯坦希望该组织发展成为一个卓有成效的地区经济合作实体，而伊朗则希望该组织向伊斯兰政治经济组织发展，而在是否吸收天主教国家亚美尼亚问题上，各方分歧重重，致使这个覆盖了从巴尔干到喜马拉雅山广大地区，人口 2.5 亿的地区性经济组织无法发挥应有的作用。同时，对于伊朗毫不掩饰的输出伊斯兰革命的立场，这一地区各伊斯兰国家均持强烈的保留态度。即使谈到与西方国家的关系这样敏感的话题，伊斯兰各国的立场也是迥然不同的，粗略分类的话，也可分出沙特阿拉伯类型、土耳其——埃及——巴基斯坦类型、马来西亚——印尼类型、伊朗——伊拉克类型。而真正具有强烈反西方倾向的，恐怕只有少数几个国家的最后一种类型。综上所述，我们的确难于把伊斯兰世界看作一个国际政治中的整体或曰集团性因素。而且，笔者认为，在可以预见的将来，是看不到这种国际政治一体化的趋势的。

那么，伊斯兰势力扩张之说又从何而来呢？笔者以为，这的确是西方舆论界编织出来的一个政治神话。翻开西方的书籍、报刊，人们不难发现诸如“伊斯兰原教旨主义”、“伊斯兰革命”、“泛伊斯兰运动”、“伊斯兰势力”等等词汇的互用式换用，

并时常与国际恐怖主义相联系。20年前,霍梅尼领导的伊斯兰革命在伊朗成功之后,公开打出了反对西方的大旗,并毫不顾忌地号召输出伊斯兰革命,号召伊斯兰世界回归《古兰经》和《圣训》,鼓吹伊斯兰教法统治和政教合一,号召对西方的圣战。西方舆论界即以伊斯兰原教旨主义命名之。其实,这一伊斯兰宗教政治运动不仅在西方,而且在伊斯兰世界也引起了政治和社会恐慌。时至今日,伊斯兰世界各国对此大多采取排斥态度,在许多国家(如阿尔及利亚、埃及等)由于其导致了社会极大的不稳定,因而成为严厉的政治镇压对象。所谓原教旨主义运动近年在一些伊斯兰国家确有发展,某些国家确也出现了伊斯兰教倾向,国际恐怖活动的增加确与某些伊斯兰教国家内的政治派别和军事组织有关,这些均成为西方舆论界编织政治神话的口实。于是,恐怖主义=伊斯兰圣战、原教旨主义运动=输出伊斯兰革命、泛伊斯兰运动(及其国际机构)=伊期兰势力扩张,如此等等的一些推导公式被臆造出来,并充斥西方的广播、电视、书籍、报刊等各种媒体,从而对舆论界形成了近乎轰炸式的效应,伊斯兰势力扩张的政治神话被制造出来了,并广为传播。

我们确实生活在一个充满了矛盾和冲突的世界,但我们又确实生活在一个高度相互依存的时代,不同文明之间的磨合和碰撞不仅不能成为离心的因素,而且相互依存的系数更为提高。在仍以民族国家为单位的这个国际社会,差异将会继续存在下去,利益的驱动力将不会消失,用宗教规范的共同文明的利益(姑且采用亨氏说法)恐怕无法置于民族国家利益之上,即使西方世界也是如此。相反,全世界所有的民族国家都正在面对着一个又一个独自难以解决的共同的难题,都在

面对着作为整体的人类文明的发展问题,都不得不和平地拥挤于这个日益缩小的地球村。面对 21 世纪,出于共同命运的考虑,人类将无法不抛弃文明—文化、种族—民族、价值观念—意识形态差异的成见,将无法不协调各个民族国家利益与人类整体利益之间的关系,将无法不携手迈进新的历史进程。人类文明已经成熟。智慧(科技、文化、教育、政治、经济、国际关系行为的无穷源泉和结晶)将依然是人类世界在新纪元的最伟大的整合力量。那时的人们回首这个世纪末的种种预言和神话时,将会报之怎样的态度?怜悯抑或是理解?

注 释

① 《人类大地母亲》,徐波、马小军等译,1992 年上海人民出版社出版。

② 见王缉思:《文明冲突论的理论基础与现实意义》,载《中国社会科学季刊(香港)》1994 年春季卷。

(此文原载《战略与管理》1994 年第 4 期。

作者马小军,中共中央党校副教授)

王缉思

文明冲突论的理论 基础与现实意义

苏联解体,冷战结束,世界政治进入了新时期。在关于冷战后世界政治变化特点的诸多论著中,亨廷顿于1993年夏季发表的《文明的冲突?》一文,大概是迄今为止论点最为鲜明,而引起的反响又最为强烈的。囿于资料条件,有许多相关文章国内学者无缘接触。在我读过的有关回应中,贬损批评者多,褒扬附议者少,完全赞同者无。亨廷顿教授则甘当鹤鸣之士,不无得意地表示,正是因为他以文明的划分来解释当代国际冲突切中要害,才激起了如此广泛的争论^①。

海内外的中国学者,亦加入了亨廷顿理论引发的讨论。一个研究现实政治,不了解中华文明的洋人,在议论当前和预言今后的世界发展时,不自觉地触动了中西文化冲突抑或融合这一在中国敏感了一百年的话题。他的观点在中国和华人圈里引起的反应,似乎比在美国和其他国家还要强烈,而中国人里写出回应文章的,又以人文学者居多。有人建议:“我人看待

亨廷顿此论,千万不要忽略在国际政治层面之上,还有更高的人文层面。”^②我自知文史知识不够,只能暂且在较低的国际政治层面上,提出一些疑问和粗浅的想法,主要是以评说他的文明冲突论为机会,向中华文明熏陶下的同行和虽不同行但对此感兴趣的学者请教。

亨廷顿的一个可称道之处,是他很清楚政治学家和政治谋士之间应有明确的角色区分,但又不否认在某些情况下自己这两个角色的转换。在近著《第三次浪潮——二十世纪末民主化》的自序中,他一方面自称有意识地使学术分析尽可能少受自己所持价值观的影响,另一方面又向读者说明他有角色错位之处:“在本书中的五处,我抛弃社会科学家的角色,担当了政治谋士的角色,提出了几条‘民主派的行动纲领’。如果这使我看上去像一个激励民主的马基雅维里的话,那就由它去吧。”^③从亨廷顿文明冲突论的内容及其发表的刊物看,他这次是自觉地以谋士而非学者的身份出现,提出政治分析、预见和建议的。那么,对这一理论的评说,就离不开产生它的政治背景和现实。同时,他提出的命题又具有重大的学术意义,特别是对国际政治学(姑且承认有这样一个社会科学分支)的理论意义。本文的主要着眼点,即在于此。

一、亨廷顿理论及其反对意见

一项政治理论应当回答这样一些问题:它所关注领域的主要政治事实和变量是什么,如何解释这些事实以及各个变量之间的因果关系,如何根据这种因果关系预测未来发展,出

现什么样的事实才是合理并可取的。除此以外,有些政治理论还试图提出政治行动方案即政策。

用上述标准衡量,亨廷顿的文明冲突论建构了一项相当完整的政治理论。它关心的是冷战后的世界政治特点,提出新阶段全球冲突的主要根源不再是意识形态或者国家间经济摩擦和政治对立,而是不同文明之间的矛盾。它解释了冷战后文明冲突将上升的六点原因。它预测相同文明的集团或国家将在未来的全球冲突中凝聚在一起,而儒家文明将同伊斯兰文明联合起来反对西方文明,形成西方对抗非西方的局面。它以维护西方价值观和利益为出发点,担心西方力量不敌非西方力量的组合,因而不赞成文明之间的冲突扩大。为了避免不同文明间冲突发展为世界大战,它主张西方国家加强相互间合作,保持强大的军事力量,联合俄罗斯、日本、拉丁美洲和东欧,分化和遏制儒家和伊斯兰国家,以此作为美国外交的长期战略。

如果用中国政治研究者所熟悉的概念来转述亨廷顿理论,那么其主要战略构想是:冷战后世界的基本矛盾是不同文明之间的矛盾,主要矛盾是西方世界与非西方世界的冲突。解决这一主要矛盾的方法,是以美国为主力军,以其他西方(基督教文明)国家为同盟军,分化瓦解儒家文明和伊斯兰文明可能结成的联合,以巩固或恢复西方世界的主导地位,最终解决谁战胜谁的问题。

迄今我看到的对亨廷顿文明冲突论的批评意见,主要有以下几点:

1. 文明之间的冲突不是、也不可能成为国际政治的基本矛盾。在国际政治领域,“文化差异与意识形态差异一样仅仅

是实际利益冲突的幌子”^④。亨廷顿没有把国家和文明的关系摆对:文明价值只是“追求国家利益的工具”,^⑤“不是文明控制国家,而是国家控制文明”^⑥。主权国家现在和将来都是世界政治舞台上的主要角色,跨国家的结合以基于利益的选择而不是以文明为基础^⑦。本世纪最严重的冲突发生于各个文明内部,二次大战中的美日冲突和1991年的海湾战争虽然发生于不同文明之间,但文明因素起的作用很小^⑧。冷战后大国间的经济和政治利益冲突越来越普遍,越来越激烈,其特征同产生法西斯主义的三十年代有许多类似之处^⑨。这些反驳意见的共同立足点是:世界政治的本质是国家间的政治经济利益冲突,精神信仰冲突起的作用不大。

2. 当代不同文明之间固然有差异,但文明是发展变化的,总趋势是全球一体化。科技飞跃和信息革命造成了强大的文化趋同^⑩。“文化不是世界冲突的根源,而是世界融合的起点。”^⑪就中国来说,亨廷顿看到的是儒家文明的崛起,其实中国传统文化正在遭到侵蚀,代之而起的是中西文化结合后的现代文明和独特发展模式^⑫。“与其说当今中国有一个与西方对话的本土文化,不如说有一个被西方拖着跑的后殖民文化。”^⑬再看印度,世俗化的现代国家不会让位于印度教沙文主义。环顾伊斯兰世界,穆斯林国家并没有团结起来反对西方,而是四分五裂,有的在西化的冲击下惊惶失措,有的向西方靠拢。总而言之,亨廷顿夸大了传统势力在现代化冲击下反扑的力量。“当传统割裂时,当人们不再真正相信传统,而陈规陋习再也无力将男人和女人拴在家里时,传统却往往最执著,最刺耳。”^⑭

3. 亨廷顿理论反映了当代西方一种迷惘和绝望的情绪。

他“一方面看到西方中心论正在破产,但在深层意识上却仍陷于西方中心论不能自拔”^⑮。东亚已经出现不同于西方的现代化模式,以东亚为代表的第三世界正在崛起。同时,美国等西方国家的经济困境和社会危机日益深重。亨廷顿看不到“三十年河东,三十年河西”的世界权力格局转换,仍幻想保持西方霸权,太不自量力了。^⑯他的观点“隐含着发达国家对发展中国家疑惧与偏见”,并“使人常常嗅到种族沙文主义的气息”。^⑰

4. 世界正走向西方式民主,西方应有信心。苏联解体、东欧剧变后,“自由国家”已从 55 个增至 75 个。许多专制政权岌岌可危。人均产值超过 5500 美元的国家,除了中东产油国和新加坡等极少数国家之外,全都是民主国家。即使在东亚国家,民主诉求也势不可当。日本皇太妃是在哈佛大学受的教育,英语通行于全世界。无论非西方的人士嘴上怎么说,他们心里其实都向往西方模式。现代化即西化,在走向西方式工业化的同时,西方思想潜移默化,深入人心。亨廷顿的担心不无道理,但西方无须妄自菲薄。^⑱

5. 说儒家文明和伊斯兰文明将会联合对抗西方文明,是缺乏根据的^⑲。就现实政治而言,亨廷顿对国际力量对比的态势缺乏敏感和远见,以至找错了对手。更为可能出现的局面,是“以俄罗斯为代表的斯拉夫—东正教文明会成为反西方文明的主要挑战者”^⑳。

6. 亨廷顿论文中有种种概念不清之处,对当代世界“七个或八个文明”的划分不准确。斯拉夫东正教文明(包括俄罗斯)可以说是西方文明的一部分,拉丁美洲文明在很大程度上来源于西方(欧洲)文明^㉑。日本文明受儒家影响,单列为一个

文明难以理解^{②②}。

7. 亨廷顿的文明冲突论没有什么新鲜思想。就国际政治的观察角度而言,学术界一直有“宏观派”与“微观派”之分。宏观派的传统代表人物有阿诺尔德·汤因比、昆西·赖特等人,认为国家从属于不同文明,其行为大体上是由文明决定的。微观派的传统代表人物包括汉斯·摩根索、雷蒙·阿隆等人,他们视国家为国际政治基本单位和决定性因素。亨廷顿只是继承了汤因比、斯宾格勒等人的衣钵而已^{②③}。

8. 文明冲突论对于国际政治的视角过于单一。亨廷顿理论自有其精彩之处,但只道出了一部分事实,不应极而言之,成为“大道理”,而涵盖、排斥从民族、国家、意识形态、经济利益等角度对于国际冲突的解释。^{②④}他的理论缺乏多层次的分析。很难断言文明冲突与政治、经济冲突相比哪一种最为本质、最为关键。^{②⑤}

归纳起来,上述讨论主要涉及这样几个问题:(一)文明因素在国际政治中起什么作用;(二)当代世界各文明是走向冲突还是走向融合(谈及此点的论者似已承认文明因素对国际政治起很大作用);(三)在西方和非西方的斗争中谁将占上风(论者似已承认,亨廷顿关于西方文明同非西方文明是对立关系的假设是成立的);(四)如果西方对抗非西方的假设成立,西方的主要挑战者是非西方中的哪种力量或力量组合;(五)如果文明冲突的范式成立,它是否应排斥其他国际政治范式。

亨廷顿理论牵涉到政治学和相关学科的一些基本问题。同时,它包括明确的价值取向和政治判断,论及当今世界各个地区的政治、经济和文化以及重大全球性问题。如果对政治学和现实政治问题缺乏一定了解,做出的评价就难免失之草率。

有鉴于此,我认为对文明冲突论的评价需要谨慎,避免被亨廷顿话语误导,或反转过来情绪化地误导读者。本文只试图对文明冲突论的两个理论前提提出质疑。第一个前提是:导致人类冲突的主因是精神信仰差异。同利益动机相比,维护本国本民族文明价值观的动机在国际冲突中所起的作用更带根本性。对于这一前提,一些评论者已经加以否定或提出批评意见,本文拟略加评说。第二个前提是:政治的主题是冲突,国际政治的本质是争夺主导权的冲突和斗争。有些评论家谈到文明之间是相互冲突还是相互融合的问题,但现有评论似乎均未论及政治的本质是否就是冲突,有的文章则含有“文明可以融合,政治必然冲突”的意味。我对此不敢苟同。除此两点之外,我将对该理论的现实政治含义做出几点评论。

二、国际政治新范式

现代国际政治的分析框架,在亨廷顿理论推出之前,至少可以归纳为四种。文明冲突范式可以视为一个创新。(参看下表)

传统的列宁主义观察方法曾经在社会主义国家占统治地位,但由于时代变迁,当今仍然坚持下表中列宁主义理论框架的人,已经不多。依附论在一些发展中国家曾经形成过一股思潮,然而在西方国家和社会主义国家的影响有限。相互依存理论(与新现实主义理论相互交叉)在西方国家有较大影响,在发展中国家却受到很多指责。批评者说,它主张削弱发展中国家的主权,为西方发达国家在世界政治经济中的主导权服务。

	列宁主义范式	依附论范式	相互依存范式	国家系统范式	文明冲突范式
主要行为体	国际资产阶级和国际无产阶级,压迫民族和被压迫民族	资本主义中心国家和第三世界外围国家	国家和非国家组织,国际组织	主权国家和国家集团	按文明划分的民族集团和国家集团
基本互动形式	阶级和阶级国家的联合与对抗	剥削与被剥削,支配与反支配	跨国合作处理全球问题	国家间的对抗、竞争、合作	宗教信仰和文明化、价值观冲突
结构特征	社会主义和帝国主义两大阵营及中间地带	世界经济体系中的中心-外围结构	受规范控制的国家和跨国组织的全球网络	国家间无政府状态,不断变动的力量组合(儿“极”)	文明断层,西方联盟对抗可能结成的非西方联盟
理论创立者的目标	推翻帝国主义统治,解放全人类	第三世界经济的发展,建立世界经济新秩序	消除国家间冲突,人类共同繁荣	维护国家领土主权、安全和经济利益	维护西方文明的生存和主导权

唯有以实力和利益为中心的国家系统范式,一直在各国的国际政治研究领域,特别是在政策研究中,长盛不衰。自从西方殖民体系崩溃以来,一百多个主权国家林立,成为国际政治主体。相互之间或征战讨伐,或和平共处;或强力压服,或示弱妥协;或结盟,或中立;或竞争,或合作。尔虞我诈,纵横捭阖,讨价还价,签约毁约,不外乎为自身利益而奋斗,此乃天经地义。国际组织、联盟、法规、协议,归根结底是国家意志的体现。哪个国家肯为了世界大同或援助他国,自愿牺牲国家切身利益?由国家组成的当代世界政治体系,就像无政府状态下的人群。人人谴责“强权即公理”,然而私下里都承认其为铁的逻辑。威尔逊的“十四点”,勃列日涅夫的“社会主义大家庭”,卡特的“人权外交”,萨达姆·侯赛因的“阿拉伯圣战”,布什的“世界新秩序”,剥开其道义原则的外衣,看到的通通是强权之下维护着的利益。有人相信本国本民族一贯和平守法,平等竞争,伸张正义,抵制霸权,言而有信,不谋私利,然而非我族类决不会如此高尚,也就决不能信任。

倘若国际政治的道理,简单明了至此,还有什么学问可言,还有多少理论探讨的余地?

亨廷顿的文明冲突范式,首先针对的是从国家利益角度观察国际关系的传统范式^{②⑨}。前者同后者及其他范式的最大区别,在于它在现实利益之外,突出精神信仰和文化遗产的作用,为国家行为和国际斗争寻找非功利性的动力。在他写的反批评文章结尾,有这样一个关键的论断:“对于人来说,归根结底最重要的,不是政治意识形态或者经济利益。人们认同之所在,人们为之而战斗、而牺牲的,是信仰和家庭,血统和理念。这就是为何文明冲突正在取代冷战,成为全球政治的中心现

象,为何文明范式提供了比其他范式都更为有益的出发点,有助于理解和应对世界正在经历的变化。”^{②7}

比照上文列举批评亨廷顿意见的第1条,辩论双方的分歧就十分明显了。问题的焦点在于:政治冲突的本源何在?

亨廷顿的一位批评者断言,“国家之间的政治行为是势力—利益行为,国家之间的关系是势力—利益关系”,在国际政治领域,精神性的文化宗教传统没有多大的规约力,“利益重于文化”。^{②8}另一位批评者则说得更具体:人类冲突的根本原因是经济因素,与经济因素无关的冲突只是个别现象,“未来的冲突的强度将取决于未来经济环境……的压力的大小,如果未来的经济环境是宽松的,那么看不出会有其他理由导致重大冲突。”^{②9}

如果政治与经济、精神与物质的关系果真如此明确而无可争辩,亨廷顿理论就确实不堪一击了。解释国家政治行为、研究国际冲突根源的著述卷帙浩繁,经济决定论只是一个流派,是我们所熟知、许多人以为放之四海而皆准的一种观察方法。冒昧地说,认定政治冲突多数起源于经济矛盾,就像说谋杀案多数是图财害命一样,缺乏科学验证。远的不说,就举我们熟悉的国内国际冲突为例。中国“文化大革命”时期,从大规模武斗到人身迫害,冲突可谓惨烈。要说这场浩劫的教训主要是那时的经济环境不够宽松,能说通吗?朝鲜战争、中印边境战争、越南战争、中苏珍宝岛冲突、中越边境自卫反击战,其起因与经济利益有多大的关系呢?当今世界热点地区的冲突,其中无疑有经济因素在起作用,但假如断言物质利益方面的矛盾是导致今日大大小小地区冲突的主要原因,大概难以服人。

作为政治学家,亨廷顿研究过暴力与经济发展的关系。一

方面,他承认一个国家的经济发达有助于政治稳定和减少暴力冲突。另一方面,他论证了动乱未必起因于贫穷;相反,二次大战后亚洲、非洲、拉丁美洲国家的暴乱和动荡,“在很大程度上,是社会急剧变革、新的社会集团被迅速动员起来卷入政治,而同时政治体制的发展却又步伐缓慢所造成的”。他不赞成利普塞特(Seymour Martin Lipset)等美国政治学家关于发展中国家的一种流行看法,即“先发展经济,再进行社会改革,这两步成功了,政治稳定便会水到渠成。”他还指出,在许多发展中国家,种族矛盾比贫穷更容易导致暴乱^⑩。在研究世界民主化的“第三次浪潮”时,亨廷顿认为经济发展水平与民主的关系固然十分密切,同时也必须注意文化传统等其他因素。“在实践上,儒教或儒教影响下的社会一直是不欢迎民主的。”“在实践上,除去一个例外(土耳其),没有一个伊斯兰国家在任何一段时间内维系过完全的政治民主制度。”^⑪

由此看来,亨廷顿从未承认过经济矛盾导致政治冲突的简单因果关系,他的文明冲突论是有相应理论基础的,其首要前提是:宗教信仰、文化传统、种族归属感、价值观念、意识形态等等精神因素,同经济利益、实力等物质因素相比,更能影响政治结果。“在现代世界上,宗教是激励和动员人们的一个重要力量,甚至是最重要的力量。”^⑫

亨廷顿如此突出精神因素在政治冲突中的作用,确实缺乏实证分析,有失偏颇。但是,说各个民族的文化,文明价值观,以及形形色色的意识形态,在国际政治中通通不过是争权夺利的工具和幌子,我以为比亨廷顿偏离真理更远。全世界真正进入主权国家时代,是在二次大战以后,也恰恰是美苏两大阵营冷战开始之时。正如一位冷战史学家所说,“同历史上的

一些大国对抗相比,冷战的特征不在于美苏之间存在利益冲突,而在于这种冲突带有强烈的意识形态性质”^{③③}。冷战时期,两大集团的利益冲突和意识形态冲突相辅相成,互为因果。冷战后的世界上,许多地区的民族矛盾加剧,民族主义上升。“民族主义的精髓,是相信自己文化的独特性。”^{③④}民族间的文化冲突,在一定程度上是政治冲突的一部分;甚至可以说,在一些情况下政治利益冲突是文化冲突的一种表现形式。“可以毫不夸张地说,世界历史中文化冲突的持续性和剧烈程度,绝不亚于政治、经济的冲突。例如在中国晚清于西方殖民者的斗争中,到处都可感受到为坚守传统文化阵地、维护古老文明延续而不惜决死一战的悲壮气氛。”^{③⑤}美国在对外关系中总要把自己的价值观强加于他国,其中有为实际利益服务的一面,但也确实有推进美国式理想的一面。^{③⑥}有一位专攻美国外交的中国学者说得好:如果美国在外交上能把意识形态和实际利益分开,美国就不成其为美国了。中美两大民族的矛盾和冲突里,东西方文明的差异无所不在。

我常常觉得,中国人比西方人更习惯于从实际利益角度分析国际关系,而不太容易相信推崇某种精神信仰本身也能成为对外交往的动力。不止是亨廷顿,其他一些西方著名国际政治学家也重视宗教对国家行为的决定性影响。例如罗伯特·吉尔平说:“宗教影响自古以来一直是国家和其他集体的首要目标之一。这种情况来源于一个事实,即这些行为体是持有不同的以至相互冲突的宗教观念的整个文明。”他并指出,近代西方各国外交政策的宗教目标尤其显著^{③⑦}。相比之下,中国人在国际交往中更多地看到利益动机和利益得失。中国的一种传统观点认为,近代外国传教士是作为“贸易先锋”、“经济

扩张的开拓者”前来中国的,他们“为经济、政治侵略提供各种情报”,是列强对华政策的工具^③。中国人对于国际政治的理解,特别是对西方国家外交政策的解释,往往同西方人的认识区别很大,其中文化差异是一个重要原因,也同绝大多数中国人是无神论者有关^④。这一反差本身就说明宗教等文化因素在国际政治中的重要性,而且每每造成中外关系中的误解以至冲突。

当然,亨廷顿不是最早把文化因素引入当代国际政治研究的学者。在宏观上,许多人都研究了民族、宗教、文化、意识形态的差异造成的国际冲突,并研究了信仰系统相近的集团因争夺“正宗的传统继承人”而发生的冲突。^⑤政治文化的概念也早已进入了国际关系研究领域。但是,由于二次大战后国际矛盾的主线是美苏冷战,国际政治研究的主要关注点是防止核大战,有关精神文化因素所起作用的研究,在国际政治学中相当薄弱。在冷战后的海湾战争、波黑冲突、国际人权问题等事件和争论领域里,文化、宗教等方面的差异比起冷战时期更为突出。亨廷顿及时抓住这点大作文章,挑起论战,启发思考,客观上应能促进学科发展,深化人们对国际政治的理解。

依我之管见,亨廷顿理论的误区,主要不在于他过分强调了文明、文化及意识形态对国际冲突的影响,而在于他认定今日世界几大文明之间的冲突,必定大于民族文化之间的冲突(他所说的“意识形态”指的是冷战时期美苏为代言人的两种对立的超越国界和民族的意识形态,在他看来两者之间谁战胜谁的问题已经解决)。

亨廷顿的“文明”定义是:文明是一个文化单位,是最高文化群体,是范围最大的文化认同,文明之间最重要的区别不

是种族或民族,而是宗教^{④①}。按照一般理解,“文化”的概念和民族相联系,即如康德所说,“它的内核最终系于每个民族的历史传统和哲学观念”^{④②}。文明的范围大于文化,例如基督教文明、欧洲文明、西方文明的范围大于法国文化。但是,文明内部又有文化冲突。在欧洲历史上,欧洲文明意识与民族文化意识既相互抵牾,又相互交织^{④③}。多民族(族体)国家内部,又有文明差异,如在美国、印度、波黑。亨廷顿说,冷战结束,两大意识形态在世界范围的斗争偃旗息鼓,代之而起的是文明冲突。假如能够论证在人类的精神世界里,跨民族文明的认同强于民族文化的认同和国家认同,那么亨廷顿的理论便言之成理。然而他却没能做到这一点,反而在论文中几次混淆了概念。

亨廷顿在他的回应文章里反诘道:如果你们不同意我的文明范式(civilizational paradigm)和观察角度(approach),你们能提出什么新的范式,来取代冷战时代的东西方冲突和三个世界范式?他说,国际政治研究和其他学问一样,需要在杂乱无章的表象中,提炼抽象出主要的因素和范式。任何范式都不能包容一切、解释一切,例如伊拉克入侵科威特就是文明范式的特例。但是特例不能证伪(falsify)范式。他列举了1992年以来的18个现象和事件,说明今日世界上的主要冲突发生于文明断层之间^{④④}。我认为,他所举的事例,很能说明文明因素在世界政治中的突出作用。所谓国家利益、民族利益,都只能是国家、民族内部各种利益的交织,也只能是领袖和精英通过文化和意识形态框架认识到的利益。利益冲突经过文明或意识形态透镜折射后,可以扩大许多倍。在两大意识形态的对立已经不大突出的今天,国家或集团之间的实际利益矛盾同文明价值观矛盾容易重合,这种情况下产生的冲突可能更为

尖锐。

从方法论上说,用任何单一的政治分析框架去观察如此纷繁复杂的当代世界矛盾,都难免过分简单化。其实,把国际冲突分解为利益冲突和价值观冲突,这种方法本身就值得推敲。正如一位英国学者所说:“将‘利益’(interests)和‘价值’(values)区别开来是一个谬误。一种利益只有在被认为有价值时才成其为利益。……在这里,真正应探讨的不是价值和利益之间的区别,而是像领土、贸易机会这样的普世性价值—利益同特殊的价值—利益之间的区别,后者是某些国家根据其‘文化’所特有而其他国家所没有的。”^{④5}如果这样看待利益与价值观的关系,那么从利益角度和从精神信仰角度解释国际冲突是可以兼容的,国际政治的文明范式不必排斥其他范式,其他范式也不必排斥文明范式。在全球化过程中,“国际问题研究”的范围越来越宽广,在不同层次、不同领域,应该有不同的范式和多种观察方法,相互补充。对亨廷顿理论的讨论至少促使我们去开阔视野,促进跨学科的交流与研究。

三、传统现实主义的权力斗争观

虽然文明冲突论突出了精神因素,但亨廷顿从未否认过实力的作用。1987—1988年,保罗·肯尼迪《大国的兴衰》一书引起了美国学术界的一场争论。作为这场论战中“乐观派”的主角之一,亨廷顿鼓吹美国非但没有衰落,而且正在复兴,美国政治民主和经济自由主义的感召力比以往任何时候都要强大^{④6}。曾几何时,亨廷顿似乎变成了“悲观派”。他看到西方

国家同非西方国家在经济、军事实力上的差距缩小,而且前者的人口增长速度大大低于后者,因而对西方文明能否保持优势地位产生忧虑。他清楚地认识到实力是文化影响的后盾,主张西方国家维持强大的经济和军事力量,以保护自身利益,维系国际角逐的主角地位。他说“普世文明只能是普世权力的产物”,等于宣布只有美国为首的西方拥有全球霸权,普世文明才有可能实现,天下才会太平^{④7}。

在国际冲突动因分析中,亨廷顿提出了有见地的看法。但在冲突的形式和性质方面,他是个彻头彻尾的传统现实主义者。在他的思想里,文化—文明冲突和权力—利益冲突一样,不是东风压倒西风,就是西风压倒东风,没有融合或调和的余地;要占上风,唯有依赖经济和军事实力作后盾。就在《文明的冲突?》一文刊登之前几周,亨廷顿在国际政治学术季刊《国际安全》上发表了另一篇论战性文章。这次的争论主题是:美国是否有必要保持世界第一的地位?把这两篇论文联系起来读,可以更全面地认识亨廷顿的理论思维特点。

在题为“国际领先为何重要”的文章里,亨廷顿说,美国应力争保持国际领先地位(international primacy),这是天经地义的事。“问领先地位是否重要,就是问权力是否重要。答案只能是:当然,在大多数人际关系里,甚至在家庭里,谁先谁后都是重要的,在国家 and 国际事务里,也显然是重要的。”如果不研究权力和领先地位,政治学家就该另谋生路了。为了保证国家安全,维护国家利益,按照自己的价值观和利益塑造国际环境,每个国家都自然而然要谋求超过他国的优势地位。美国只有在各方面都领先于它的竞争者,才能防止其他大国向它挑战。他说,冷战结束后,西方联盟的基础动摇了,虽然美国同其

西方盟国价值观相近,相互打仗是不可想象的,但政治和经济利益的矛盾必将加剧,争夺领先地位是很正常的现象。

亨廷顿驳斥了一些美国经济学家关于西方国家之间的经济竞争不是“零和对局”(zero-sum game,即一方之所得必定为另一方之所失的对抗局面)的看法。他眼中的事实是,各国的领导人和公众都不这样看待国际关系的性质,美国人决不能那么天真。经济是最重要的国家权力基础。冷战后对美国的军事威胁减轻了,经济实力上的相对优势就越发重要。他说,有的美国人以为日本在经济上赶上美国也没有什么了不起,其实这对美国来说简直是生命攸关的大事。如果日本的高科技超过美国,美国在军事技术上就会越来越依赖于日本。这样,在未来的军事冲突中,一旦美日两国目标不一致,日本就有力量束缚住美国手脚。他举出种种事例说明,日本正处心积虑地加紧从经济上压倒美国,如果美国在经济战中败在日本脚下,就会丧失政治主动权。亨廷顿最后声称,美国是维护世界和平的主力,是自由、民主、资本主义市场经济的旗手,美国保持经济、军事上的第一强国地位,全球稳定、繁荣和自由价值观才有保障,因为从根本上来说,美国的利益代表着全人类的利益^{④8}。

如此看来,亨廷顿非但不承认在世界文明领域存在着融合的可能性,而且不承认在世界经济领域的相互依存关系将带来各国之间合作范围的扩大和冲突机会的减少。请看这一似曾相识的观点:“(冷战后)国家之间、民族集团之间的冲突正在升级。美国和其他大国之间的争论正在加剧。这是意料之中的。无论是在个人、集团之间还是在国家之间,一场重大战争或冲突的结束,都为新冲突的产生奠定了基础。”^{④9}个人、

集团和国家之间的矛盾、斗争、冲突是永恒的,绝对的;融合、统一、合作是暂时的,相对的——原来如此。亨廷顿为何认为国际政治范式必然是某种冲突范式,也就容易理解了。

对于什么是“政治”,自古以来就有不同的理解。希特勒给“政治”下的定义是“一个民族为自己在地球上生存而进行生死斗争的艺术”^⑤。美国传统现实主义理论家汉斯·摩根索说:“国际政治像其他政治一样,是为权力而斗争。”^⑥亨廷顿亦作如是观,称国际政治无非是国家之间、民族集团之间的冲突和争夺主导权的斗争。亨廷顿式的对人类社会关系和政治的“现实主义”看法和“斗争哲学”,古今中外都十分流行。至于你死我活、你争我夺的双方是什么,是国家、民族、阶级,还是意识形态、文明,那就因时因地因观察角度而异了。最近在中国报章上读到这样几句议论:“自古以来人与人的互相欺负的关系几无改变。……倘若从大的方面说起,在这人类社会里,国与国之间首先便是互相欺凌的关系,大国欺负小国,富国欺负穷国。其次,在国家内部,难道不是从来都存在着剥削阶级和被剥削阶级、统治阶级和被统治阶级的差别吗?又如种族之间,不是你奴役我,就是我灭绝你;……至于日常的人际关系,有钱有势的人欺负没钱没势的人,则乃天经地义之事。”^⑦这便是通常所说的“强权政治”的通俗解释。

用这种眼光看历史,看社会,看到的是压迫者与被压迫者之间、敌对双方之间的斗争生死存亡,永无宁日。所谓稳定的秩序,是一方战胜或消灭另一方的结果。亨廷顿的文明冲突论和国际领先论殊途同归,目的都在于提醒美国政府和公众:美国在精神信仰、政治、经济、军事诸多方面,仍然“敌情严重”。难怪有的评论指出,亨廷顿话语的要害是“美国需要找到敌

人”⁵³，以便战而胜之。

只要有权力斗争的地方就有政治，这无疑是正确的。但是，为了共同利益而合作，为了缓和冲突而妥协，为了一致行动而协调，算不算政治呢？亨廷顿没有说。

给“政治”下的另一种定义，包括“政治是在共同体中并为共同体的利益作出决策和将其付诸实施的活动”⁵⁴，以及“政治是权威地对社会价值进行分配的过程”⁵⁵。这里所说的“活动”和“过程”，既可以是冲突和斗争，也可以是协调和合作。如果对政治作出这样的理解，则国内稳定可以建立在民主和政治多元化的基础上，秩序和自由竞争可以并存。国际冲突在某些时期和某些地区可能成为主线，但在另一些时期和地区，和平竞争、协调与合作可能是国际交往的主要内容。

从理论上深挖一层，就碰到美国国际政治学者近年来讨论的一个热门课题，即国际关系中的相对获益(relative gains)和绝对获益(absolute gains，又称相互获益，mutual gains)这一对观念⁵⁶。所谓相对获益，指的是在国际关系中，各国关心的是本国相对于他国的国际地位，以及同其他国家特别是敌对国家的力量对比。即使是在双方同时获益的国际合作中，国家关心的也是“谁得到的蛋糕更大”。冷战时期，美苏同时裁减核力量应该是对双方都有利的事，但两国一定要为谁该裁减得更多而争吵不休。军事对抗和领土争端自然是零和对局。在相对获益论者看来，国际经济竞争也是一种零和对局，因为敌对国家的经济实力能转化为军事力量。在国家安全问题上，有一种传统观念是支持相对获益观的，这就是两军对垒，你死我活，不能幻想敌人会放下屠刀。要维护和平，首先要分清敌我友，加强战备，动员国民提高警惕，增强民族凝聚

力和自信心。在思想文化领域,要弘扬民族传统,就必须抵制外来文化。在经济问题上,相对获益观强调的是经济自主和保护民族工业,担心外国对本国的经济渗透使更多的利润流入了外国人的腰包,而且长此以往,国家的政治独立也会受到威胁。

绝对获益观近年来逐渐受到重视,与冷战结束有关。各国纷纷开始眼睛向内,致力于经济发展和社会福利。在国际经济关系中,持绝对获益论的人关心的是本国通过国际合作相对于过去进步了多少,而不是别的国家从合作中得到了多少。各国发展水平不同,国力有强有弱,一旦相互打开国门,发展水平高的一开始自然占便宜,但弱国或落后的产业部门因开放而提高了效益,可能比表面上的“国际平等”更为重要。他们强调跨国合作往往是“双赢”的,既然要吸引外资,就不必太在乎利润流入哪个国家更多。核扩散、生态环境、走私贩毒、难民外流、国际恐怖活动、艾滋病等等,是全人类面临的共同问题,不应该因为别国(即便是敌国)在这些方面的损失而幸灾乐祸,因为别国的灾难很容易“传染”到本国。许多人在寻找全人类共同的价值观,促进相互理解和文化融合,而不以本民族价值观的发扬光大为终极目标。在军事安全方面,绝对获益观强调单个国家的安全有赖于国际安全,应该加强和平教育而非战争教育,同潜在敌国增进相互沟通,不结成固定的军事同盟,减少军费,缓和边境争端,防止极端民族主义抬头。

当然,相对获益观和绝对获益观的分野在实际政治生活中不可能像上面的描述那样泾渭分明。任何有政治头脑的人,在思考和实际处理上述问题时,都不能只考虑一面,忽视另一面。但是,大体上可以说,相对获益观容易产生“鹰派”、“强硬

派”、“民族主义者”，而绝对获益观给“鸽派”、“温和派”、“全球主义者”提供了思想基础。亨廷顿明显地属于前者，他只是用“美国利益即全人类利益”的说法，给自己的民族主义勉强套上一件外衣。他关于国际经济关系的看法，完全可以纳入吉尔平所归纳的“经济民族主义”思想，即认为经济活动的主要目标不应是社会福利，而应服从、服务于国家建设、国家安全和取得国际领先地位^⑦。同样，文明冲突论是亨廷顿的传统权力观、狭隘民族主义和保守思想在文明问题上的表现。

亨廷顿的两位辩论对手雷恩和杰维斯在《国际安全》季刊上指出，在经济竞争越来越明显地取代军事对抗而成为国际政治主要内容的时代，在美国同其他发达国家之间的摩擦不致激化为战争的情况下，美国不值得为维持领先地位而压制其他发达国家，或者执意要同它们一比高低。这是美国国际政治学家中较为典型的绝对获益观。这两位学者认为，美国应当欣然接受多极世界的出现，在多极格局中力求扮演一个最终把握全球战略平衡的角色，而不是一个霸权国家的角色；美国的经济复兴必须建立在其他发达国家经济景气的基础之上，把其他国家的兴旺发达视为对美国的当然威胁，是没有根据的^⑧。

根据类似的推理，很可以想象持自由经济思想、强调相互依存趋势、主张重视全球化问题的美国学者，将会如何回应亨廷顿的文明冲突论。在美国国际政治学界，新现实主义（或结构现实主义）和相互依存理论同传统现实主义的争论已经进行了一二十年，前者目前明显占上风。相互依存学派强调指出，贸易、金融、投资、外援、生态等“低度政治”（low politics）问题已日益成为国际关系、外交政策中的核心问题，而传统现

实主义者则坚持认为,国家安全、威望、权力、主权、领土等“高度政治”(high politics)问题仍然应当是国家的首要考虑。亨廷顿所做的,只是把文明冲突作为一个壕沟,企图以此固守“高度政治”的阵地。他的文明冲突新论并未在美国和西方激起多大的涟漪,由此可以得到部分解释。

对比亨廷顿理论在中国和一些非西方国家学术界引起的某种轰动效应,可以观察处在不同的社会发展阶段和国际地位下,各国民族心态、政治思潮、学术界“兴奋点”的差异。在今日中国社会,振兴传统文化的热情,对西方文化的了解欲望、批判和吸收,务实主义的政治态度,对中国政治未来的预测分析,经济实力增强后提高国际地位的渴望,结合成一种独特的政治文化氛围。因此中国学术圈里有关文明冲突论的普遍兴趣,与其说是对亨廷顿的回应,不如说是被它所激发的一场理论反思。政治的本质是否权力斗争,国际政治的本质是否国家间争夺领土、资源、经济利益、主导地位的斗争,应该成为这场理论反思的一部分。

四、现实政治意义

在文明冲突论文里,亨廷顿以政治谋士的身份所做的预言,可以用三句话来概括。第一,未来世界的政治划分将以文明为主要分界线。第二,主要冲突将出现在西方和非西方国家之间。第三,西方政府应着重警惕伊斯兰世界,防备伊斯兰世界同儒教国家结成联合阵线的可能性。其中第二句话是核心。

当今世界各主要国家的外交政策制订者和国际政治研究

者,尽管可以不理睬亨廷顿话语,但大都不能不估量这些长远的战略性问题:冷战后的世界大趋势是冲突还是缓和,动荡还是稳定,分裂还是整合?未来的国际政治结构是什么样的,即有哪几个大的政治集团,它们之间的关系如何?主要的动荡和冲突将发生在哪里?无论是对是错,亨廷顿的文明冲突论已经对这些问题做出了回答,然而他的反驳者中却似乎没有人能比他做出更明确、更全面的回答。这也是他受到猛烈抨击后依然自鸣得意的一个原因。

本文亦无力提出与亨廷顿的文明冲突范式相对应的前瞻性、结构性理论。我的的确确感到困惑的是,尽管上述问题非常重要,作为学者,我们究竟有没有能力对如此宏观、抽象的问题,做出超越表象直觉的、经过学术论证的判断?假如回答是否定的,那就不如绕过它们,去研究略为微观一些的问题。例如,哪些是导致新的国际冲突、动荡、分裂的因素?哪些是导致缓和、稳定、整合的因素?

在这里,也许不需要做出冲突、动荡、分裂必定“不好”,而缓和、稳定、整合必定“好”的价值判断,更何况局部的整合(如经济集团化)可能带来全球的分裂^⑨。中国“文化大革命”时期,曾经说“天下大乱,形势大好”,那是在当时形势下的一种价值判断,自有其特殊的心态和道理。就是在今天,世人也并不都认为缓和、稳定、相互依存和全球化符合自身利益,虽然口头上反对这一趋势的人不多。从亨廷顿文明冲突论里可以领略到,他不但认为西方与非西方之间的融合与合作从长远来看是不可能的,甚至还暗示这是不可取的。如果像他所判断的那样,西方同其他政治势力之间的力量对比正在发生着不利于西方的变化,那么相互依存的程度越深,融合的速度越

快,亨廷顿们所珍惜的西方传统文明受到的冲击就越严重,他们的危机感就越强,而采取行动——包括强制行动以至武力——抵制这种全球化的愿望就越迫切。

在政治民主、人权和主权的关系到上,发展中国家对西方压力的有形及无形的联合抵制,是亨廷顿对西方能否保持政治主导地位感到忧虑的重要原因。中国、印度、巴基斯坦、伊拉克、伊朗、印度尼西亚、马来西亚、新加坡、古巴、朝鲜、越南、缅甸、扎伊尔、利比亚、苏丹等众多发展中国家,都把反抗西方政治压力当作外交的重要目标甚至主要任务,其中有的国家如伊朗,更毫不隐晦地提出与一些国家结成反美联合阵线的主张。在核扩散和尖端武器扩散问题上,西方与非西方国家的观点和利益差异很大,美国感受到现实而又长远的安全威胁。世界经济中所谓南北矛盾,也就是西方同非西方的矛盾。非西方国家人口急剧增长,阿拉伯人和非洲人向欧洲移民,亚洲人和拉美人向美国移民,呈现加速趋势,使西方国家在世界人口中的比例缩小,内部的社会问题大大复杂化。站在亨廷顿的角度,把所有这些现象归结为非西方向西方的挑战,似乎并没有看错,问题仅在于是否应用文明冲突论来解释,以及西方同非西方的矛盾是否大于西方国家之间、非西方国家之间的“内部”矛盾。

无独有偶,美国著名未来学家托夫勒,在1993年的新著中也有“文明间冲突”一说。他企图论证,科技革命的“第三次浪潮”造就了一批掌握了全新信息手段和创造先进科学成果的国家,组成了一个文明。这一由西方发达国家组成的文明同非西方劳动密集型的工业文明和落后的农业文明之间的矛盾,将可能引发一场“软件对钢铁”的大战^⑩。尽管托夫勒的

“文明”与亨廷顿的“文明”定义完全不同,论证的内容和方法都不一样,所得出的关于未来世界冲突的预言却异曲同工。

虽然西方国家之间的经济摩擦从广度到深度都在发展,但世界各国政治观察家却有一个共识,即这种经济矛盾发展为政治对抗和武装冲突的可能性极小。在发展中国家之间,领土争端、种族矛盾、宗教派别之争、经济利益争夺搅和在一起时,强烈度的军事冲突是可以想象的。例如,很少有人敢断言印度同巴基斯坦之间不会爆发大规模战争。此外,对于日本和俄罗斯这两个不属于西方文明国家的未来政治走向,人们必须十分关注。亨廷顿在《文明的冲突?》一文中对日本着墨不多,仅仅是把它列为非西方文明之一种,但在《国际领先为何重要》一文中,却对日本充满疑虑和警惕,把它作为美国的可怕竞争对手。翻开近年来的美国国际政治刊物,我们不难发现,对于除日本以外的发达国家向美国的政治和经济挑战,美国人的反应要宽容得多。其中的政策含义耐人寻味。

1993年美国兰德公司的一份关于美日安全关系的研究报告认为,苏联消失后,美日之间的主要亲和力是共同的价值观念和政治体制,如果日本要在这两方面同美国分道扬镳,不再认同于西方自由民主,美日安全关系就面临破裂的危险。“这不仅是学者和政治学家的问题,也是美国决策者的强烈关注之所在。”报告更进一步说,“今天许多日本民族主义者相信,日本可以作为一个独特的、非西方的社会经济发展模式,对亚洲其他国家或乃至世界起示范作用。这种信念在一部分亚洲地区激起了同情的反响。”许多日本人对美国的多元社会批评甚多,指出美国自己的种族冲突严重,反而推行伪善的人权外交。这些民族主义者还认为,“日本的特殊优势不在于它更大

的开放性,而在于其文化和种族的同质性。这种同质性使它取得了在美国这种多样化社会不可能取得的集体社会目标”^{⑥1}。

近年来,中国的经济力量和政治影响迅速增长,美国政界立即出现了“中国威胁论”。究其原因,决不仅仅是出于对中国实力地位的担心,深层的根源包含着中国特色社会主义成功后对西方价值观的挑战。日本和其他一些亚洲国家是否以及能否“现代化而不西化”,既是亨廷顿等政治谋士脑海中的疑团,也是美国决策者制订长期战略时无法回避的重要变量。亨廷顿在《文明的冲突?》中提出,未来世界政治的主轴可能是西方与非西方的冲突,以及非西方文明对西方的权力和价值的回应;非西方国家作出回应的一种选择是发展自身的经济与军事力量,在保护固有价值 and 制度的同时,相互合作对抗西方^{⑥2}。观察今日世界的现实和许多非西方国家政治家的言论(包括某些日本人的言论),他的论点显然不是建立在空中楼阁之上。

对西方传统价值观的挑战不独来自非西方世界。在亨廷顿的回应文章里,他终于吞吞吐吐地表露了内心深处的忧患意识:到了2050年,美国人口中将有23%的拉美裔人,16%的黑人,10%的亚裔人,加起来几乎占半数。他问道:“新移民能够同化到迄今为止在美国占统治地位的欧洲文化中去吗?”假如美国继续执行目前的移民政策,同时任由国内种族多元化、文化多样化的趋势发展,“文明的冲突”就会出现在美国国内,美利坚民主政体就会“国将不国”,以欧洲文明为基础的、体现于建国初期经典文献中的一整套美国自由主义意识形态终将支离破碎。堂堂一个美利坚合众国,届时也会步苏联之后尘,被埋进历史的垃圾堆^{⑥3}。

在这里,亨廷顿说出了许多白种美国人想说而不敢说的话。近几年来,美国社会里批判西方主流文化的潮流持续上升,在社会生活的一些方面不惜作出在一些保守的美国白人看来“矫枉过正”的举措,例如给妇女和少数民族以教育、就业上的更多机会,宽容同性恋者等等^{⑥4}。由此而产生了所谓“政治正确性”(political correctness)的说法。像亨廷顿那样公开道出对美国种族和文化多元化的忧虑,在许多美国人看来,已经越过“政治正确性”的界线了。还有一种亨廷顿没有来得及谈到的可能趋势,这就是非西方世界的外部挑战和美国国内的反主流文化相互呼应。一方面,世界范围西方与非西方的矛盾可能引起美国国内种族冲突的加剧;另一方面,国内非白人种族集团的政治影响扩大,并同国外势力保持千丝万缕的联系,可能对美国外交目标的制订和实施造成干扰^{⑥5}。从这个角度看,美国国内政策和社会变化将对外交战略造成不可估量的影响。

从亨廷顿对美国国内问题的保守态度,到他对国际问题所持的“相对获益观”,构成了一套系统的政治观点。可以想见,他的政见在美国政界和学术界有一个强大的对立面。因此,把亨廷顿视为美国官方的代言人,把他的文明冲突论视为美国未来的外交战略基础,是言过其实了。然而他表达了一部分美国高层政治人物的深层想法,代表了一股“否定之否定”的回潮,也是确定无疑的。

我认为,对亨廷顿理论对美国现实外交政策的作用,不宜估计过高,但是当我们把它看成某种有普遍意义的心态、价值取向和政策选择时,又不能掉以轻心。正如哲学家波普尔所言,预告可以影响到被预告的事件^{⑥6}。亨廷顿把民族至上的思

想和大国主义合理化,把不符合西方传统价值(白人基督教文明)的发展道路一律视为畏途,把任何可能同美国并驾齐驱的大国都视为潜在敌国,把未来国际社会描绘成充满冲突的世界。如果将他的政治思想付诸实践,他的预言就会产生“俄底浦斯效应”,变成“自我证实的预言”(self-fulfilling prophecy):你预感到某个国家将成为对手,就会加强对它的戒备,以至孤立打击它。这样做的结果,本来未必想与你为敌的这个国家,也会反过来戒备和打击你。于是你的预言变成了促使双方对抗的行动,最后不幸而言中。

要批评亨廷顿的文明观和冲突论,防止他的预言变为现实,必须设法避免重蹈他陷入的思维误区。如果我们真诚地愿意看到世界和平和共同繁荣,就不应像亨廷顿那样,希望本国国家本民族一枝独秀。如果不以偏狭的眼光看待世界文明的发展,就不应断言只有本民族的哲学思想才能拯救人类,就不必宣扬本文明如何优于其他一切文明,本民族和人种的智力如何较其他民族和人种发达,以至坚信连语言文字,也是自己的比其他人的更优美,更精妙,并企图以这种虚幻的优越感,来增强排他性的“民族凝聚力”。其实,人类历史上真正不朽的思想家,如孔子、柏拉图、康德、马克思,都不仅仅属于某一文明或民族,而是属于全人类。尽管所处的历史地理环境不同,所看到的世界各异,他们想要建立的都是一种普世文明。亨廷顿说“普世文明只能是普世权力的产物”,大概是正确的。不过反过来看,普世权力也只有文明融合而非文明冲突的条件下,才有可能牢固建立。这样一个世界还很遥远,但是值得为之而努力。

注 释

① Samuel P. Huntington, "If Not Civilizations, What?", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 5, November/December 1993, p. 191.

② 何信全:《文化:世界冲突的来源抑或融合的起点?》,《二十一世纪》,1993年12月号,第10页。

③ Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991, p. XV.

④ 石 中:《未来的冲突》,《战略与管理》创刊号,1993年11月,第47页。

⑤ 见注释②,第10页。

⑥ Fouad Ajami, "The Summoning," *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, September/October 1993, p. 9.

⑦ Albert L. Weeks, "Do Civilizations Hold?", *ibid*, p. 25. 刘靖华对这一论点的阐发更为系统。见刘靖华:《冷战后世界冲突问题——评塞缪尔·亨廷顿的文明冲突论》,《世界经济与政治》,1994年第2期,第48—54页。

⑧ Jeane F. Kirkpatrick, "The Modernizing Imperative," *ibid*, p. 23.

⑨ Liu Binyan, "Civilization Grafting," *Foreign Affairs*, *ibid*, p. 19.

⑩ 许倬云:《走向整合的世界》,《二十一世纪》,1993年12月号,第4—6页。

⑪ 见注释②,第7页。

⑫ Liu Binyan, *op. cit.*, pp. 19—21.

⑬ 陈晓明:《反激进与当代知识分子的历史境遇》,《东方》,1994年第1期,第14—15页。

⑭ Ajami, op. cit., pp. 3—6.

⑮ 金观涛:《西方中心论的破灭——评全球文化冲突论》,《二十一世纪》,1993年10月号,第25页。

⑯ Kisbore Mahbubani, "The Dangers of Decadence," Foreign Affairs, Vol. 72, No. 4, September/October 1993, pp. 10—14.

⑰ 林 甦:《文明的冲突?》告诉我们什么?，《东方》，1994年第1期，第26页。

⑱ Robert L. Bartley, "The Case for Optimism," Foreign Affairs, Vol. 72, No. 4, September/October 1993, pp. 15—18; Gerard Piel, "The West Is Best," ibid, pp. 25—26.

⑲ 见注释⑰，第25页。

⑳ 冯绍雷:《失之偏颇的预测》,《东方》,1994年第1期,第24页。

㉑ Kirkpatrick, op. cit., pp. 22—23.

㉒ 刘述先:《儒家思想与未来世界的相干性》,《二十一世纪》,1993年12月号,第15页。

㉓ Weeks, op. cit., pp. 24—25. 见注释⑦第49页。

㉔ 王逸舟:《国际政治的又一种透视——亨廷顿〈文明的冲突?〉一文述评》,即将发表于《美国研究》1994年第1期;邝杨:《变动中的世界图景——兼评文明冲突论》,《东方》,1994年第1期,第24页。

㉕ 见注释㉔第24页。

㉖ 这种针对性是指亨廷顿范式的自身特点而言,而不是他的初衷。他主要想以文明冲突范式取代冷战时代意识形态色彩强烈的两霸相争范式。但两极模式可以视为两大国家集团间的利害冲突,是国家系统范式的一种表现形式;也可以视为国际阶级斗争和人类两条道路、两种命运的斗争(冷战初期很多人这样看),从而归入列宁主义范式。

㉗ Huntington, "If Not Civilizations, What?", op. cit., p. 192.

㉘ 刘小枫:《利益重于文化》,《二十一世纪》,1993年10月号,第26—27页。

②⑨ 见注释①,第47页。

③⑩ 塞缪尔·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》(王冠华等译,沈宗美校),三联书店1989年版,第4—5页,第37—44页。

③⑪ Huntington, *The Third Wave*, pp. 301, 307.

③⑫ Huntington, "If Not Civilizations, What?", *op. cit.*, pp. 191—192.

③⑬ 时殷弘:“论冷战”,《美国史研究通讯》,1993年第4期,第1页。

③⑭ Lucian W. Pye, *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures*, Ann Arbor, Michigan: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1988, p. 2.

③⑮ 北京大学学生陈之罡的发言,《世界知识》,1994年第4期,第20页。

③⑯ 参见拙文《美国外交思想传统与对华政策》,中国社会科学院美国研究所、中华美国学会编:《中美关系十年》,商务印书馆1989年版,第130—162页。另见 Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Cycles of American History*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1986, Chapters I and II.

③⑰ Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 22.

③⑱ 参见中美关系史丛书编辑委员会主编:《中美关系史论文集》,第一辑,重庆出版社1985年版,第25—26页;第二辑,重庆出版社1988年版,第13—14页。

③⑲ 中国人即使信教,也往往充满利益考虑,或希望求得神灵保佑。太平天国宣称信仰基督教,是企图用它来达到政治目的。费孝通说:“我时常觉得我们中国太注重实利,……人和人之间似乎充满着利害的考虑,使我们不容易理解美国人的宗教。”见费孝通:《美国和美国人》,三联书店1985年版,第110—111页。反过来,亨廷顿这样的美国人大

概也难以理解中国人的务实主义,更难以接受关于国家关系应建立在利益基础上而摒弃意识形态考虑的呼吁。

④⑩ James E. Dougherty and Robert L. Pfaltzgraff, Jr., *Contending Theories of International Relations: A Comprehensive Survey*, New York: Harper & Row, 1981, pp. 311—12.

④⑪ Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, pp. 23—25.

④⑫ 转引自陈乐民:《中西文化交流中之不平衡与前瞻》,《中国社会科学季刊(香港)》,总第6期,1994年2月,第191页。

④⑬ 参见陈乐民:《“欧洲观念”的历史哲学》,东方出版社1988年版。

④⑭ Huntington, "If Not Civilizations, What?", *op. cit.*, pp. 188—189.

④⑮ Ronald Dore, "Unity and Diversity in World Culture," in Hedley Bull and Adam Watson, eds., *The Expansion of International Society*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 410.

④⑯ Samuel P. Huntington, "The U. S. — Decline or Renewal?", *Foreign Affairs*, Vol. 67, No. 2, Winter 1988—89, pp. 76—96.

④⑰ Huntington, "If Not Civilizations, What?", *op. cit.*, p. 192.

④⑱ Samuel P. Huntington, "Why International Primacy Matters," *International Security*, Vol. 17, No. 4, Spring 1993, pp. 68—83.

④⑲ Huntington, "Why International Primacy Matters," *op. cit.*, p. 71.

④⑳ Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, New York: Hilland Wang, 1982, p. 361.

⑤① Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Alfred A. Knopf, 1985, p. 31.

⑤② 李洁非:《同类相欺》,《南方周末》,1993年11月19日,第6

版。

⑤③ 见注释①⑦,第25页。

⑤④ 戴维·米勒、韦农·波格丹诺编:《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社1992年版,第583页。

⑤⑤ David Easton, *The Political System*, New York: Knopf, 1959, pp. 129—131.

⑤⑥ 有关相对获益、绝对获益的参考书目,见 Robert Jervis, "International Primacy: Is the Game Worth the Candle?", *International Security*, Vol. 17, No. 4, Spring 1993, p. 55n.

⑤⑦ Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, pp. 31—34.

⑤⑧ Christopher Layne, "The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise," and Jervis, *op. cit.*, *International Security*, Vol. 17, No. 4, Spring 1993, pp. 5—67. 对这场辩论观点的介绍和评论,见拙文“为何要国际领先——评美国国际政治学界的一场争论”,即将发表于《东方》,1993年第2期。

⑤⑨ 关于冷战后世界整合和分裂的辩证关系,见 John Lewis Gaddis, *The United States and the End of the Cold War: Implications, Reconsiderations, Provocations*, Oxford: Oxford University Press, 1992, Chapter 11.

⑥① Alvin Toffler and Heidi Toffler, *War and Anti-War: Survival at the Dawn of the 21st Century*. Boston: Little, Brown and Company, 1993.

⑥② Francis Fukuyama and Kongdan Oh, *The U. S. — Japan Security Relationship After the Cold War*, Rand National Defense Research Institute, 1993, pp. 35—40. 作者之一即《历史的终结》一文作者、日裔美国人弗朗西斯·福山,另一作者为韩裔美国人吴公丹。

⑥③ Huntington, "The Clash of Civilizations," *op. cit.*, p. 41.

⑥③ Huntington, "If Not Civilizations, What," op. cit., p. 190.

⑥④ 关于美国国内对主流文化的挑战,参阅沈宗美:《对美国主流文化的挑战》,《美国研究》,1992年第3期,第118—149页。

⑥⑤ 参阅史坦利基金会的一份报告《民族多样性与地理分布的变化对美国外交政策的影响》,摘录见《多民族社会与外交政策的关系》,《交流》,1992年第3期,第6—8页。

⑥⑥ Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 13.

(此文原载《中国社会科学季刊》1994年春季卷。

作者王缉思,中国社会科学院美国研究所研究员)

阮 炜

文明的融合？

随着“冷战”的结束，世界政治格局发生了很大的变化。前苏联和南斯拉夫境内传统的民族国家间因数十年中央权威的陡然崩落而烽烟再起，自 70 年代初在国际政治中一直采取意识形态低姿态的中国在人权、贸易、武器扩散等问题上与美国屡生齟齬，包括中国大陆、台湾、香港、新加坡以及东南亚华人的所谓“大中华经济圈”的迅速崛起，再加海湾战争及源于西方（和以色列）与伊斯兰世界历史争端的其他一些冲突，凡此种种，说明世界确实进入了“后冷战”时代，说明亨廷顿的文明冲突将取代意识形态和经济冲突，成为未来国际政治斗争的主线的说法，尽管散发着浓烈的西方中心论和霸权主义气息，尽管太囿于眼前国际政治是非而缺乏宏观文明考察所应有的高度，甚至尽管不难找到大量的历史反证，但大体上是基于事实观察和分析而发之论^①，并非危言耸听之言。可是既然亨氏的设论落在文明“冲突”的可能性这个点上，而非落在文明演

进中完全可能出现的其他可能性上,比如说“融合”,那么不难想象,如果将设论点挪一挪,并且尽量不以特定的某一家文明为中心,未来世界景观的呈现,便会与亨氏“冲突论”大异其趣。

二、文明的界定和划分

首先,要给“文明”以一个无隙可击而又简明扼要的界说是不可能的。无论多么精确、简要,界说文明的任何企图说到底都只是为了“操作”上的方便,或出于政治经济的动机,或较多地带有知识(intellectual)探讨的色彩,旨在对各文明的现状和未来走向作宏观的把握和预测。此外,“文明”这个词显然还极容易与“文化”重合乃至混淆。但为了寻找一个无论从认识论的角度还是对眼下讨论“冲突”或“融合”问题都有用的、可操作的界定,不妨说文明是人类社会发展的高级阶段,它具有发达的宗教、文学、艺术、科学、伦理体系、社会组织、政治组织、军事组织、书面语言以及与这一切各各对应的物质表现。文明可能兴衰涨落,甚至消融在历史中,但一个文明若仍然具有活力,则其内涵总是具有多样性,总是动态的、开放的、包容的,无时不处在形成之中的。文明的一个极其重要的特征是,属于某个特定文明的人无论在何处,总是强烈地认同于这种文明,即文明有强大的凝聚力。文明一般说来是超越民族和种族界限的,能够延续到近代的各文明一般说来拥有众多的人口,并且覆盖广袤的地域。按照这些标准,也参照汤因比(Arnold Toynbee)划分 21 个文明的做法,可以认为,当今世

界上存在着西方文明、东正教文明、伊斯兰教文明、儒教文明、印度文明(这种划分法也基本上为亨廷顿所赞同和采用)。

可是问题立刻便产生了:是否仍然存在一个“犹太教文明”?除了是单一民族,人口相对较少以外,散居全世界的犹太人有极其强烈的文化—民族认同,是一个基本上符合上列标准的文明。另不乏意味的是,犹太人所信奉的宗教完全可看作西方、东正教和伊斯兰教文明宗教信仰的共同“蛹体”(汤因比喜欢用的一个比喻)。这就是说,犹太教文明的基因通过西方文明的全球传播而移植到世界上所有的文明里了。当然,古希腊文明也扮演了相同的角色,甚至古埃及、古巴比伦文明在较小的程度上也如此,但直到18世纪末,犹太人在“大流散”(Diaspora)中的种种复杂艰难的条件下保持了宗教、文化乃至种族的独立,甚至在20世纪重建了犹太人主权国家,恢复了湮没于“大流散”中的民族语言的使用。这种现象在人类历史上是独一无二的。若没有全世界犹太人高度的文明认同,便不会有这样的结果。这种认同产生于使该文明成其为该文明的各种合理因素。正是这种认同使犹太人即使寄居在亲族性相似的文明中,也没有因这种相似而丧失自己的“犹太性”。相比之下,古希腊人便缺乏这种认同,因此虽然他们把自己的文明基因散播开了,但他们所认同的古希腊文明在近现代前就早已不再是一个文明—种族实体。

另一个例子是日本。日本也是单一民族,人口在明治维新以前不可谓多,所覆盖地域也不可谓广,它甚至不象以上提到的六个文明那样做过其他文明的母体,似乎从来只有做子体的份。可是它对什么是文明的合理因素有一种历史上罕见的洞察力和非凡的接受力。日本在引进儒教文明之后和引进西

方文明之前,可看作儒教文明的子体,但到了 20 世纪 60 年代后,它所表现出的巨大经济创造性和实力,堪与任何“正统”意义上的文明相媲美。再加上通过中国传入的印度文明因素,以及日本固有的本土因素^②,日本看上去像一个文明混合体。可是,日本之所以成为现代日本,正是在于它成功地将其他文明的成份高度整合了起来,从而创造了一个不同于其他任何文明,也并非各种文明因素简单相加的,可看作独立实体的文明。在此意义上,特别是在基督教文明可以分为西方文明、东正教文明、甚至南美洲文明(如亨廷顿所做的那样)这种意义上,讲“日本文明”应当不是无稽之谈。如果认可这一点,就还应注意,日本的例子表明当今世界文明融合的速度及产生的惊人结果是古代世界所根本无法想象的^③。

一个文明也会有若干子文明。由于 16 世纪的宗教改革运动,在西方世界出现了天主教的新教(Protestantism)的分化。因此可以将西方文明划分为天主教和新教两个子系统,前者主要包括南欧和中、南美洲讲拉丁语族语言的民族,后者则主要指北欧、中欧以及所有以英语为母语的国家。考虑到新教伦理催生现代资本主义的至关重要性,以及现代资本主义对西方文明的全球性传播和取得全球性优势所起的作用,作这种区分便更有必要了。同样地,东正教文明可分为拜占廷—希腊东正教和俄罗斯东正教两个子系统;从儒教文明母体中产生了朝鲜半岛、越南和明治维新前的日本等子系统;伊斯兰教文明可分为阿拉伯世界和伊朗两个主要的子系统,及突厥语世界、马来语世界、印度次大陆、东非等次要的子系统。从古代印度文明的母体中则诞生了印度教、锡克教(当然只在较小程度上如此,因锡克教是印度固有因素与伊斯兰教因素

结合的产物)、印度境外信奉小乘佛教的国家、中国境内信奉大乘佛教的西藏等子系统。

二、文明界定与划分中的“例外”

可是,如汤因比《历史研究》的学术接受情况所示,文明考察只要是宏观的,就不仅难以照顾微观考察的准确性,而且难免遇到例外。例外无处不在,使“纯粹”、不含“杂质”的文明成为不可能。它们数量之多,以至“例外”究竟是不是“例外”成了问题。正是它们,无情地损害着概括的“圆满性”。易言之,如犹太教和日本文明的情形所表明的那样,上述对文明的划分虽然不乏探讨问题时的“有用性”和“可操作性”,但其认识论价值终究是得打折扣的。

如何解释与儒教文明水乳交融的佛教因素?如果说后者只是前者中的一个次要因素,那么佛教随着中国文化衍生成到日本后,比起它在中国的地位就重要得多了。即使在明治维新前,即当日本文明还可以看作所谓“儒教文明的子体”时,印度文明基因在它身上已经有了“显性”呈现,因此将它看作某种“印度文明的子体”也未尝不可。通过现代西方文明将其合理基因复制到全球的古希腊文明,是在吸收了古代埃及、古代爱琴海地区、古代叙利亚地区诸上古文明的养分后才形成的。所谓“西方文明”是在古希腊文明的基础上,摄入古罗马因素即其法律和政府组织形式,融入与古希腊因素具有同等重要性的犹太教因素即产生了基督教^④,再加西欧各地的本土成份,才成长为具有近现代科学技术、资本主义的经济组织形式、政

教分离一多元立宪的政治制度,以及平等、自由、人权、个人主义(individualism)等价值观念的那种文明。

当然,一个文明中总有主要因素和次要因素之分,但即使次要因素在一般情况下很难改变(遑论取代)使一个文明成其为该文明的主体因素,文明内部的文化多样性,文明的动态性、开放性、包容性和正在形成性也是显而易见的。文明的主要因素和次要因素同处于一种有机整合状态中,前者与后者是主干与枝叶的关系。但哪怕去掉西方文明的那些非古希腊—罗马、非希伯来因素,其结果也将是一种干巴巴的、欠缺色彩的、因而不伦不类的东西。

包括亨廷顿在内的许多对文明作宏观考察者有意无意地忽略这么一种现象,即一些文明与另一些文明之间由于共有某种属性而具有亲族性相似。这种你中有我、我中有你的格局又给文明的界定与划分增加了难度,用“例外”来解释这种现象显然已不合适。在这个方面,汤因比所喜欢使用的“犹太系宗教”这个术语很有价值。

作为西方文明骨髓的基督教(即使有一个独立的“东正教文明”,东正教也毕竟是基督教)与伊斯兰教和犹太教都是抽象的一神教,三者皆反对偶像崇拜^⑤,皆认为各该教所信奉的神是创造并主宰世界、无所不在、无所不能、无所不知、无形无象的精神体(当然,与此同时三者皆不否认天使、魔鬼等其他精神体的存在,不过认为它们是被唯一真神创造而非创造者),即三者都是“犹太系宗教”。在“大流散”中,犹太教徒主要寄居在两个亲族文明区域内。虽然作为整体,他们在长达二千五百年以上的“大流散”中成功地保持了自己的“犹太性”,但作为个人,他们相对来说较容易改宗归化于寄居区域的伊斯

兰教和基督教文明。虽然他们常常在寄居区遭受残酷迫害甚至集体屠杀,但这种基本格局也未能改变。原始基督教形成后不久出现的基督教一性论派和聂斯脱利派,因受迫害而辗转流散于西亚、东非和中亚地区,时间长达数世纪,但最后在其寄居区域所皈依的宗教,终究还是与其教义相似的伊斯兰教^⑥。

东正教文明与西方文明的亲族性相似程度就更高了,这使东正教斯拉夫人几百年来得以非常便捷地吸收和利用西方文明的近现代成果。由于这个原因,俄罗斯得以在几个世纪里不断扩张,从而形成当今世界版图最大的国家。显然,若无东正教文明对西方文明成果的利用,这种局面不可能出现。在这方面,其他文明根本无法望其项背。陀思妥耶夫斯基、门捷列夫、肖斯塔科维奇、萨哈罗夫显然既不仅仅属于东正教文明,也不仅仅属于西方文明。甚至在政治—经济层面上,斯拉夫东正教地区近年来也在其历史性转轨中向西方越靠越近。属于东正教文明的近现代希腊自摆脱土耳其人统治后,经过短短一百多年的调整,目前与西方在各方面都一体化了。东正教文明在融合西方文明方面的表现,使是否仍然存在着东正教文明与西方文明的分疏完全成了问题。

日本是一个更加明显的例子。所谓现代“日本文明”中西方成份之多,使把日本归属于儒教文明成了问题。在整个“冷战”过程中,甚至在目前这个“后冷战”时代,日本在政治和经济方面也仍然被看作西方世界的一部分。它自己也愿意认同于西方,可以出巨资帮助以西方国家为主的多国部队打赢海湾战争。另一方面,日本文化的原始基因又主要是东方的,包括儒教文明,因此在文化认同上日本人更属于东方而非西方。

虽然日本在上世纪末本世纪初因亚洲的普遍落后而欲“脱亚归欧”，近年来由于东亚经济的迅猛发展，又反过来要“脱欧入亚”了，也就是说不仅要在文化上认同于东方，也要在经济上认同于东方。显然，日本人在文明归属问题上遇到了西方人、中国人、俄罗斯人和伊斯兰教徒、甚至犹太人所没有遇到的麻烦。说“日本文明”是一个“精神分裂”^⑦的文明，应当是不无道理的。

当然，除非认为目前并不存在一个“犹太教文明”，犹太人在文化—民族认同方面也会遇到相似的麻烦。散居在西方世界的犹太人有着强大的经济实力，他们讲的是各民族国家的语言，遵守的是各民族国家的习俗，参与的是各民族国家的经济、政治生活。他们要么在若干代人以前就已皈依了其本身已处于不可逆转的世俗化中的基督教，要么自己所信奉的就是一种世俗化了的犹太教。犹太人对西方文明这种高度参与（暂且不说“认同”）的结果是，他们在西方文明的界域内产生的伟大人物如马克思和爱因斯坦一般被看作西方人。在宗教上，20世纪建立的以色列国家从一开始就是世俗化的，其国家—政治组织形式和经济运作模式也是西方式的，更重要的是，它在国际政治上的利益和立场与西方国家是一致的。在价值观念和政治利益上，如果说有一个与西方多少是龃龉的“大中华经济—文化圈”，也可说有一个与西方非常接近或基本一致的“大犹太经济—文化圈”。而且，无论20世纪末世界范围的“原教旨主义”^⑧如何抬头，可根本不用担心出现犹太教原教旨主义。简言之，“犹太教文明”已经非常西方化了。划分出一个独立的“犹太教文明”意义不是太大。

三、文明播散的方式

(一)

在文明考察中,不难发现,历史上存在过的许多小的文化实体由于这种或那种原因消失了,另一些文化实体虽然得以保存下来,却一下没有能够生衍,现仍处于萎缩的、有时甚至是相当原始的状态。汤因比所说历史上存在过的 21 种文明,现在只剩下六七种,大约指的就是这种现象。那么,为什么有的文化实体得以生衍,而另一些却不能呢?

若不怕“文化沙文主义”的标签,不妨说那些经久不衰并广为播散的文明一定包含了诸多合理因素。其中最根本的,应当说是那种有着本体论(无论属于“内圣型”还是“外圣型”)根据的尊重人本身的精神,那种超越种族、民族界限的普世的人道主义。有了本体论意义上合理基因这个先决条件,就自然会相应地萌生出以之为本的社会、伦理、政治、经济、器物层面的合理基因。人道主义精神在其历史展开的前期,往往采取“高级宗教”^⑨的有神论信仰形式。但由于人是按照神的形象创造出来的,由神而人的世俗性转换终究要历史地从有神论中开出现代形态的人道主义来。正是由于具有这种最重要的合理因素,各大文明才得以承传与繁荣^⑩。

反之,一个文化实体若缺乏这种人道主义基因,就不能持久,甚至被历史埋葬。古代亚述帝国因穷兵黩武,搞军国主义

而终致种族灭绝,在文化上也没有留下什么有价值的东西。13—14 世纪的诸蒙古帝国、汗国的势力曾经覆盖了整个中国、朝鲜、中亚、东北亚、西南亚、大部分东欧、甚至进逼日本、越南,但终因没有足够的合理基因而很快衰落下去。亚历山大大帝建立的马其顿—希腊帝国及其三个子体帝国并非不具合理因素,其鼎盛时期的势力范围也囊括了从地中海东部到印度这一广阔的区域。它们在历史上也未能持续多久,其原因恐怕同样在于当时的马其顿—希腊人在价值论层面上尚未发展出一个人道主义的“合理化论证系统”^①,因此西方的全球性扩展注定要由后来兴起的希腊—希伯来—资本主义文明即现代西方文明来执行。

可是倘若不使用“人道主义”这个传统的概念,各文明中哪些具体因素是合理的呢?对于西方文明来说,它所包含的希腊理性精神、希伯来道德理想主义,以及从这两种因素中开出的与现代资本主义密切相关的世俗精神,是最重要的合理因素,而且具有明显的普世性。对于普世性也相当强的伊斯兰教文明来说,源于犹太教的一神教观念、从这种观念中开出的反偶像崇拜、社会平等观念,以及相应的伦理道德,是最重要的合理因素。当然,这不是说伊斯兰教文明缺乏希腊理性精神,只是这种因素表现在它身上相对较弱而已。这也不是说,西方文明缺乏伊斯兰教文明的种种优点,因为西方的基督教作为最重要的犹太系宗教已经包含了这些属性,尽管表现形式不太一样。对于儒教文明来说,天人合一的终极关怀、仁义礼智信的道德理想、中庸的情操,以及人道主义精神是最本质的合理因素。即使是印度系统文明所共同信仰的轮回业报思想,就其能解答人生苦难问题从而具有维系社会稳定的功能来讲,

也不乏其内在的历史合理性。从这个系统衍生出来的大乘佛教更是因其平等观念和普世精神而与其他几大文明相切合。

(二)

在大多数情况下,得以延伸的并非像儒教文明的情形那样,是文明实体本身,而是文明实体中的合理因素。可以说,即使作为这些因素的原生载体的种族和物质实体衰落了,甚至不再存在了,这些因素也会以合理性赋予它们的内在力量而继续传播。换言之,一个文明的基因如果有生命力,即使脱离了其原生种族和物质载体也仍能藉着新的种族—物质载体继续播散。

古埃及文明衰败了,它的科学萌芽却被富于理性求知传统的古希腊人继承过去,加以创造性的发展,继续对历史产生影响。古巴比伦文明消失了,它在天文、历算方面的成就却融入希腊—罗马文化中,通过这个新的载体继续对文明做着贡献。腓尼基人衰落了,但他们发明的字母却通过希腊人而播散到整个西方文明和东正教文明。古希腊文明隐退到历史舞台后边,但柏拉图的哲学却在公元4至5世纪通过新柏拉图主义被奥古斯丁揉进基督教神学论证中;到了13世纪,由阿拉伯语转译过来的亚里士多德哲学帮助托马斯·阿奎那建筑了空前宏大的神学体系;14至16世纪,古希腊的哲学、文学、艺术在西欧全面复兴;到了19世纪末,连古希腊奥林匹克运动精神也被恢复了起来。当然,古希腊理性精神极强的哲学也为伊斯兰教的神学论证立下了汗马功劳。

在古希腊早期历史上,雅典和科林斯诸城邦向小亚细亚

沿岸和西西里、意大利南部沿岸的殖民,将希腊文明扩展到北地中海许多地区。这当然算不上对不同文化一种族载体的利用。可是当希腊化的马其顿王亚历山大大帝于公元前 334 年率军东征时,情况就不一样了。他是抱有传播希腊文明这个明确意图的。他对付被征服民族的聪明政策使希腊殖民地很快散布于整个西亚和中亚。虽然他一死,马其顿—希腊帝国立刻就崩解成几个相互对抗的王朝,但希腊文明却继续在埃及、西亚、中亚发散着能量。以希腊极少量的人口和希腊本土极有限的资源统治这一庞大地区显然是不行的,非得有东方民族的合作才有可能。于是产生了许多半希腊化的东方民族或国家,希腊文明的文学、艺术、技术、建筑、和军事组织形式便藉着它们得到传承。公元前 2 世纪,半希腊化的巴克特利亚(Bactria)人南侵印度,占领了从喀布尔河流域到杰卢姆河以东的广大地区,到公元前 2 世纪中叶,他们的势力可能还到达恒河流域。不用说,希腊文明通过这些半希腊化的东方民族把自己的印迹烙到这广袤的土地上了。希腊文明之能播散得这么广远,是亚历山大本人孜孜以求而未能做到的。甚至直到公元 3 世纪,希腊文明也仍然在希腊化程度不算太高的贵霜(Kushan)帝国里留下了它的痕迹^⑫。此外,吸收了大量希腊因素的古罗马在共和国和帝国两个时期的扩张,显然都起到了播散希腊文明基因的作用。

具有可比性的近现代实例是,俄罗斯东正教和儒教这两大文明系统出于历史的必要或必然,不仅都大规模吸纳西方文明因素为己所用,而且还在各自广阔的区域里向非斯拉夫东正教民族和非儒教民族积极推广西方文明,或者说传播被它们改造或接受的西方文明因素。总之,它们充当了有史以来

文明传播中最大的两个种族—文化载体。这一巨大的过程已进行了三百多年,现在仍远未结束。日本和以色列当然也是西方文明的现代载体。它们在规模上虽比不上俄罗斯和中华人民共和国,也谈不上积极地向异民族推广西方文明,但至少从目前来看,在“质量”上却胜过后两者。

另一个有意义的例子来自思想史:理型(Form 或 Idea,通译“理念”)说的播散过程。一般认为这种现象与本质二分法的理论是柏拉图的发明,对西方基督教思想和哲学思想产生了本质性的影响。怀特海(Alfred North Whitehead)甚至认为,柏拉图以来整个西方思想史只不过是理型说的“注释”。但种种迹象表明,理型说并非起源于柏拉图,而是起源于古巴比伦人,此后又见诸犹太人的塔木德经(Talmud)口头文学。柏拉图大体上是“述而不作”,其功劳是将理型说发展后广为播散开来^⑬。这再次说明一个文明的基因只要有生命力、有价值,就总会找到各种载体衍生开来。

(三)

文明合理因素扩散中最强有力的载体,还是所谓“轴心时代”形成的“高级宗教”。皈依一种宗教,自然会认同与信仰有关的其他事物,如论证信仰的哲学理性因素、社会组织形式、伦理道德、建筑样式、文学艺术、实用技术,在很多情况下甚至是语言。实际上,讨论近代以前的人类史,“文明”和“宗教”这两个概念是相互重合、几乎不可区分的。

西方基督教(Occidental Christianity)、东正教、伊斯兰教及各子体宗教(或教派)在传播过程中,以其强烈的传播性或

一种向外发动的积极精神将其文化基因复制到被传播地区。这些基因自然包括它们从其他文明中吸收过来的因素。在近现代条件下,西方文明这个成分极其复杂的文明实体不仅仍然采取传统的传教方式向全世界播散其基因,而且还以转型了的世俗化形式更有效地做着同样的工作。儒教虽然不属于传教型宗教,但在其历史展开中也得力于上述高级宗教的种种优势,以渐进、和缓、以柔克刚、甚至可说是被动的方式将其合理基因复制到整个东亚区域;在外族统治时期,则以同样的方式在巨大的范围不仅完好地保存了这些基因,而且还同化了征服民族。印度系统的印度教虽然也不属于传教型宗教,但从印度系统中生长出来的佛教却在诞生几百年后发展成为传教型宗教^⑭。大乘佛教支系以传教的方式将印度文明的信仰基因带到整个东亚,而小乘佛教支系以传教的方式播散到东南亚地区的,则不仅有信仰的种子,而且有社会和政府组织形式。印度人在外族统治期间,也像儒教中国那样以被征服民族的身份以柔克刚、同化征服民族、保存自己文明的合理基因。

四、文明的未来走势

(一)

不难看出,文明发展在现今阶段呈现这样的格局,即西方文明由于种种历史缘分主要处于某种“文明予体”的地位,非西方文明则在或大或小的程度上处于“文明受体”的地位。予

体地位的取得并不意味着享有这种地位的民族或国家比受体民族或国家优越,或者反之,后者在前者面前应当感到自卑。文明作为一个动态过程总是处在兴衰流变之中。西方文明之所以在近现代成为主要的予体,是由于它本身在发育过程中也充当了种种说不清究竟是东方还是西方的文明基因的受体。即使在目前,西方文明也绝对不是纯粹的予体,而在不小的程度上充当着受体。

一个不容争辩的相应的事实是,由于在过去数百年中“拿来”的较多,非西方民族在其传统文明认同的内涵和程度上发生了相当大的变化。在这方面,最明显的例子是日本民族和犹太民族。各东正教斯拉夫民族、儒教民族、印度教民族、伊斯兰教民族在较小的程度上也是如此。在这点上,海湾战争是一个很好的例子。它表明,有着不同文明认同的众多国家,无论它们是西方的、东正教的、伊斯兰教的、犹太教的、日本的还是儒教的,也尽管有种种程度上的差异,大体上已接受了有关主权国家等种种现代观念。这意味着,无论产生于何种文明基因,这些观念以及许多其他现代观念已不能说属于某个或某些特定的文明,而属于全人类了^⑮。

因此,无论亨廷顿怎么认为,可以说一个既非西方、亦非西方的世界文明或者为全人类所认同的普世文明正在形成之中。除西方固有的因素外,俄罗斯人和犹太人为它做出了人所皆知的贡献。不太引人注意的是,日本人给它贡献了全新的工作伦理和全新的产品—服务质量概念;中国人贡献的是精美廉价的食品、勤奋而守纪律的劳工、国际政治中非意识形态化的中庸精神;印度为世界贡献了解决政治冲突上的非暴力—非抵抗主义(甘地主义),这已深深地影响了美国黑人和平

主义的人权运动和南非人和平主义的反种族隔离运动。在可见的将来，中国人和印度人以其文明中固有的合理因素还将在创造和维系一个世界和平的新秩序方面，以及在萌生一种更有利于人类幸福的新思维—行为模式方面给世界作出更大的贡献。从长时段历史的角度来看，普世文明正相对迅速地生长着。

正如日本现象所示，在西方文明与同它几乎没有亲缘关系的文明的相互作用中，将会出现一些以往根本不可能发生、甚至根本无法想象的情况。只是在西方文明成功地嫁接到16世纪前与西方毫无接触的日本文化砧木上并结出全新的果实后，市场经济中的人类才意识到，他们在质量—价格比的追求中可以达到何等高度。由于自中世纪至近代西方的基督教与其他宗教的互动大体上在犹太系宗教的范围内进行，也就是说在几个亲族文明之间进行，这就难免有“近亲弱势”之嫌。即使没有硬证据来证明这种情形阻止了文明演进中大变局的出现，至少也可以说，这种格局不利于全新可能性的出现。从道理上讲，全新的文明基因更有可能萌发在没有什么亲缘关系的文明的互动中，而非相反。具体说来，如果真出现“文明新基因”，那它们将更有可能创生于以犹太系宗教诸文明为一方同以印度文明、儒教文明为另一方的文明互动的新格局中。

（二）

以上讨论似乎容易使人得到这种看法，即文明似乎只“融合”而不“冲突”。冲突无疑是一个普遍存在的、无法回避的现实。其实历史上文明的融合—生成从来就是在冲突中展开的。

作为文明载体的种族或民族的创生也在冲突中进行,或者说在冲突中融合而成。古希腊民族就是在多个部族的冲突—融合中形成起来的。华夏民族的祖先由炎黄两族融合而成,而炎黄两族也是在众多原始部族的冲突—融合中诞生的。在秦汉以后的帝制中国时期,种族融合过程也远未结束。在游牧民族侵入和占领期间,这种融合就更深更快了。就连民族认同性极强的犹太人在其早期历史上也经历了多种血统的冲突—交融:古叙利亚地区长期是种族—文化的大熔炉。谁也难说自己的祖先或文明从何时起就具备了“纯净”的血统。血统的“纯净”只是相对的,这种相对性正是产生于普遍的冲突—融合。不说在历史的纵深处,就是在当前,冲突—融合的情形也普遍是显而易见的。

虽然从宏观上讲文明的冲突—融合是普遍性的,但对于当前既处于融合过程中又认同于个别文明的人类族群,问题却在于冲突是否一定得采取亨廷顿所谓“文明之战”的形式,也就是发生在文明族群之间的世界大战。从已发生的情况来看,两次“世界大战”主要是在基督教系统的国家间进行的^{①⑥}。当然,谁也不能保证将来不再发生世界大战,甚至是亨氏意义上的西方与非西方的“文明之战”,但“放缓削减西方军事力量的步伐,并保持西方在东亚与西南亚国家的军事优势”^{①⑦}若真付诸实施,却未见得能阻止这种大战的爆发,其后果甚至可能适得其反。倘若真发生了世界范围的“文明之战”,基督教和伊斯兰教传统上所谓的人类“末日”也就终于来临了,因为人类的进化自20世纪40年代以来已经使他们获得了轻而易举地、全球性地毁灭自己(包括维系他们生命的生物圈)及其文明的能力。

天性乐观的儒教文明根本就没有“末日”概念。儒教区域内也几乎没有发生过宗教战争(当然这有弊端颇多的大一统社会—政治形态的功劳)。宗教战争其实是犹太系各宗教—文明的通病,是它们一直未能克服的弱点。即使在现代条件下,犹太系宗教—文明族群间的战争也要么披着宗教外衣,要么以世俗的形式继续进行着。既然从历史上看宗教与文明不可截然区分,那么可以说,儒教文明内部由于没有发生过宗教战争,因而就没有发生过“文明之战”。

也许,不具“文明之战”基因的儒家文明的哲学能为制止将来可能发生的全球“文明之战”做点贡献。早在1938年,牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅诸君即在《为中国文化敬告世界人士宣言》中呼吁西方人向中国人学习“当下即是、一切平等之人生境界”;“一种圆而神的智慧”;“一种温润而侧怛或悲悯之情”;“一种使文化悠久的智慧”,以及“天下一家的情怀”^⑧。应当说,这些呼吁把儒教文明对人类生命存在和社会历史的基本看法大体表述清楚了。然而,从宏观文明考察的角度来看,它们的价值论内涵在本质上与世俗化了的犹太系宗教—文明的相应观念是大同小异的,尽管在实践中后者表现了较多的排他性^⑨,因而“爱人如己”(《利未记·19.18》)所蕴含的人道主义普世性价值一直未能充分展开。

(三)

或许正是由于这种大同小异或者说文明间的相似性、可沟通性,作为美国政府国际政治策士的亨氏在其引起广泛注意的论文结尾处多少表现出要纠正西方中心论的意向。他主

张,西方国家要“深入了解其他文明的基本宗教和哲学主张,以及洞悉它们是如何理解自身利益的”;为此目的,西方人要“致力去识别和其他文明间的共通性”。尽管亨氏认为在“可见的将来”不会出现一个普世文明,但仍然呼吁西方“学习与其他文明共存”。^②西方学习非西方当然是件好事。可以想象,对于防止“文明之战”来说,这比总是非西方学习西方要有意得多,效果要好得多。这种“学”,意味着西方至少要部分地放弃其过去几百年中所习惯地享有的“文明予体”的主要地位,学会在更大程度上扮演“文明受体”的角色。简言之,西方要学会逐渐“非中心化”。

从价值观念上来看,西方文明尤其应当虚心学习中国、印度两个文明系统那种彼此圆融而不是非此即彼的思维模式、那种中庸或中道的精神、那种“温润而惻怛之情”,即从西方形态的人道主义基因中清除掉那种排他性甚或好斗性。从政治、军事的角度来看,西方应当逐渐习惯于非西方在这些领域发挥越来越大的作用,而不是竭力“保持优势”以增加冲突的可能性。在经济上,西方人应当学习东方人吃苦耐劳、集团合作的精神来恢复自己的经济活力。在习俗层面上,西方也应当尽可能主动地吸纳非西方成分,以加深加速文明间的相互理解和尊重。从全球生态的角度来看,各文明就更无法区分彼此了:臭氧层的破坏对西方和非西方是一视同仁的,核战争引起的全球性“核冬天”(指除核大战造成的直接的物理、化学性破坏以外,浓烈的放射性尘埃漂浮于大气层中多年不散,使地球的生态系统无法利用太阳能而遭摧毁)对西方和非西方也是一视同仁的。

若如是,“文明之战”发生的可能性应当小得多。至少,所

谓“冲突”可以不表现出激烈的形态。文明族群在保持个别文明认同的基础上共同创生一个普世文明完全是可能的,即出现一个双重或多重文明认同的新格局,在其中,各文明在一种普世文明的价值认同的基础上,在某种世界政府或世界性组织的管理和协调下相辅相成、和谐共处,同时又保持自己传统的文明身份。实际上,这种局面的端倪早已显露出来了。

在此,半个世纪以来在贸易、金融、医疗卫生、体育、环保等方面形成的世界性的专门协约组织的作用具有重要意义。联合国对文明进步的含义尤其重大。它是各文明有史以来基于共同接受的价值观念如人道主义、社会平等、自由、和平、正义、国家主权和领土完整不受侵犯等(尽管在人权上西方与非西方还有很大的分歧)第一次组建世界政府—国家的努力。^{②①}目前它虽尚无足够的实质性,如二战后未能防止几次较大的国际间战争,以实力说话的局面尚无法改变,因而不足以充当人类大家庭的称职家长,但它在促进世界各国的经济、教育、文化、科技的发展方面,以及在赈灾救援方面已经做了大量有意义的工作。尽管在波黑冲突上它表现得很无能,但在海湾战争(至少就某种世界政府的组织程序来看)中,在柬埔寨、索马里、安哥拉、莫桑比克等国家维持和平行动方面却不可谓没有成绩。因此,至少就一个有意义、可操作的世界性政治组织的构架而言,它对于巩固发扬一个普世文明的价值观念以及促进这个文明共通性的社会—政治制度和物质表现形态的全球性成长是大有裨益的。随着下一个世纪的到来,它在政治、经济方面一定会发挥更具实质性的仲裁和协调作用,因此各文明族群在认同于个别文明的同时认同于一个普世文明的格局定将有更具实质性的呈现。

注 释

① 亨廷顿：《文明的冲突？》，见《二十一世纪》（香港），1993年10月号，余国良译，页9—14、16—18有关“文明结合：亲族国家的并发病候”、“精神分裂的国家”等两节罗列的大量关于“冲突”的情况基本符合事实。

② 但从宗教上说，日本原有的宗教因素较为原始。一般认为神道教为日本所固有，但它有神社神道和国家神道之分。前者“强烈地保持着原始宗教的特质”，而后者则是日本明治维新后民族主义、复古主义和军国主义的产物，它在“世界宗教史上几乎是没有什么先例的”，“它是近代天皇制国家权力在宗教上的反应……是并非宗教这个前提下的国家祭祀，也就是毫无内容的特殊的国家宗教”。见树上重良：《国家神道》，商务印书馆1990年版，页2、11、13。又见：阿诺德·汤因比：《历史研究》，三卷本，曹未风等人译，上海人民出版社1986年版，卷二，页344—345。

③ 古希腊和古叙利亚地区萌生的对后来文明发展产生重大影响的理性精神和神教信仰，其实是经过了数百年乃至上千年以上的民族—文化融合才成形的。摩西之后的古代犹太人倒退回偶像崇拜的事例在《旧约全书》里屡见不鲜。

④ 当然，如果换个角度，也不妨说现代西方文明的肇始可从糅和了古希腊哲学的基督教形成时算起。文艺复兴时期当然是再次（当然是大规模地）吸纳了希腊文明的各种非宗教因素。

⑤ 应当注意，基督教并不是犹太教和伊斯兰教那样严格的抽象一神教，因为它有三位一体教义、基督神人二性说，它的两个支系天主教和东正教并非绝对禁止为神造像。未成熟的犹太教的神耶和華最初并非没有形象，只是严禁世人看。这离抽象一神教只有一步之遥。中国先秦时代就已有极其抽象的“天”的观念，不仅没有形象，甚至无人称、无位格，但人们仍然可对之祈祷。

⑥ 见汤因比:《历史研究》,卷一,页8。

⑦ 亨氏所列举的“精神分裂”的国家有土耳其、墨西哥、苏联解体后的俄罗斯。所谓“精神分裂”,意指在文明认同上同时有几种相互冲突的可能性这种难堪的局面。“精神分裂”的国家应当“重新界定”其文明认同。见《二十一世纪》1993年10月号,页16至18。

⑧ 亨氏说“全球经济现代化与社会转型的历程,一方面使人超越长期以来的本土认同,而另一方面民族国家不再是认同的唯一来源。世界大多数地方,宗教都以原教旨主义运动的形式填塞这个真空,它可见诸西方的基督教、犹太教、佛教及印度教甚或是伊斯兰教。”他还引用韦格尔(George Weigel)的和革培尔(Gilles Kepel)的话,说“原教旨主义”是20世纪末的一个全球性的“非世俗化过程”,是“上帝的报复”。“原教旨主义”是亨氏“文明冲突”论的一个重要依据,是“非西方世界以更强烈的欲望、更坚强的意志和更充沛的资源来决定世界的未来”这种情形的意识形式表征。亨氏的概括虽然显得牵强,还是道出了现代化在各文明族群中已具不同于西方的表现形式这一现实,即现代化不等于西化。但既然各文明族群都处在不可逆转的现代化过程中这一事实无法否认,它们在此过程中更进一步合作—互动、更进一步认同于一种现代普世文明的可能性也难以否认。

⑨ “高级宗教”一词取自汤因比《一个历史学家的宗教观》和《历史研究》。除了犹太系三大宗教以外,它还包括印度教、佛教、琐罗亚斯德教等发达的宗教(见卷一附表)。本文认为它也应包括儒家或儒教。

⑩ 汤因比对人类宗教的“本质与非本质连生物”作了区分,认为应当随着文明的进步将它们分离开来。本文认为“合理的人道主义基因”与汤因比所谓“本质”指的当是一回事。当然“人道主义”是一个极大的题域,文明认同不同,对它的理解也会不同,甚至相差很远。无论是现代西方意义上的人道主义还是儒教传统的人道主义,其本体论和价值论意义上的终极根据或可靠性如何,都是大可讨论的。但本文仍然认为那种以理性为本的人道主义精神是能够从各文明中抽出来的最具共通

性的“本质”。如果各文明在现代化一世俗化转型中能逐渐蜕脱其“非本质连生物”，保持和发扬各自固有的合理成分，普世文明的共同本质在此过程中终会朗然呈现。见汤因比，《一个历史学家的宗教观》，晏可佳、张龙华译，四川人民出版社1990年版，页286—307。

当然印度文明在与人道主义精神密切相关的社会平等观念上与其他几大文明系统有较大的出入，这主要表现在它与众不同的种姓制度上。这不能不说是一大缺陷。但是，源于吠陀宗教的印度文明系统从一开始便出于某种文明本能对种姓制度的不合理性进行了弥补。实行种姓制度的婆罗门教形成了，但一百多年以后就出现了佛教和耆那教的弥补性回应。这两种宗教所激烈主张的众生平等思想从婆罗门教低等种姓中争取了大量信徒。这显然是对种姓制度的强烈纠正。除了主张人生而平等，它们那种对自然界其他生命形式的极度尊重，是其他文明系统远不能望其项背的，因此不妨说有矫枉过正之嫌。在其漫长的传播过程中，佛教的这个方面不可避免地受到了不同形式和不同程度的淡化（当然在20世纪环境意识和环保运动兴起以后，佛教的生命平等思想又重新获得了重视）。这当然是完全出自内部的纠正运动。伊斯兰教侵入后，印度教低等种姓的民众要么大规模地皈依伊斯兰教，要么创立了结合伊斯兰教和印度教教义的锡克教。到了近代，更是建立了结合基督教和印度教教义的梵社。这些都是由外部因素激发起来的纠正运动。但这两种形式的纠正运动都不应看作源于现代世俗形式的社会平等观念的运动。以上观点受到了汤因比的启发，见《历史研究》卷二，页72—74。

① “合理化论证”这个术语取自彼得·贝格尔：《神圣的帷幕》，上海人民出版社1991年版。意指用各种思想方法论证现有社会、政治秩序是合理的。贝格尔认为，历史上使用得最广泛的合理化论证是宗教。见该书页36—62。

② 见周一良、吴于廑编：《世界通史》，“上古部分”卷，北京，人民出版社1973年版，页268—288。

③ 见Isidore Epstein, *Judaism*, Harmondsworth, 1979, pp.

228—229.

⑭ 这可追溯到孔雀王朝时期的印度。阿育王征战一生,但终于皈依了佛教。在其统治期间,印度佛教徒于公元前 250 年在华氏城举行了第三次“集结”。除了在教义的酌定、统一和教会组织形式的确立方面产生了与其他文明系统早期宗教“会议”(如基督教历史上两次尼西亚公会议及其他几次重要会议、儒教历史上东汉的白虎观会议)类似的结果,这次“集结”还决定派遣传教使者分赴印度次大陆各地,使佛教成为一种积极劝人信仰的宗教。见 R·塔帕尔:《印度古代文明》,杭州,浙江人民出版社 1990 年版,页 66—67。应当注意,近现代儒教和印度教文明虽都不属于传教型,但人口压力使两者都进行了海外移民。两者(尤其是前者)的海外移民在经济上都很成功,也都保持了强烈的文明认同。

⑮ 亨氏说:“就表面来说,西方文化事实上已有许多方面渗入整个世界。可是从根本来说,西方的观念与其他文明的主要观念仍有分歧。西方的个人主义、自由主义、立宪制度、人权、平等、自由、法治规章、民主、自由市场、政教分离等观念,鲜能在回教、儒家、日本教、印度教、佛教或东正教等文化中获得反响。”(见《二十一世纪》1993 年 10 月号页 15)分歧是事实,但却是相对的。日本吸纳这些观念的能力不可谓不强,其所做所为不可谓不成功。印度长期以来被视为世界最大的民主政体。俄罗斯不仅给西方文明(毋宁说世界文明)贡献了文学家、音乐家、思想家、科学家,而且在政治经济方面也正在迅速转轨,采纳西方的运作方式。台湾在经济方面已按西方观念运作了几十年并取得了举世公认的成功,终于由蒋经国个人影响的启动,在社会方面实现了“公民文化”,在政治方面则迅速走上了西方式民主化的道路。(见金耀基,“台湾的个案研究—后儒学文化中的民主探索”,《二十一世纪》1993 年 6 月号)。海湾战争表明,世界大多数国家已接受了有关国家主权的现代观念。这些事实标示,世界文明的走势与亨廷顿的观点相反。

⑯ 不仅两次世界大战都主要发生在西方国家内部,就是二战后的东西方“冷战”也并非不可看作宗教—文明系统间在政统地位上的传

统龃龉在现代条件下的世俗转型。东西方“冷战”之所以具有全球性含义和规模,正是由于基督教系统的两个主要文明在二十世纪是以两条世俗化路径——西方资本主义和苏俄共产主义——在全球扩张的。此外需注意,犹太系各宗教—文明相互间的争端由来已久,再加现代化使它们的人力和资源动员力大大提高以及现代战争手段的飞速进步,因此它们之间在本世纪的冲突、战争显得尤为激烈。这方面的例子除了两次世界大战,还有历次中东战争、两伊战争、阿富汗战争、“冷战”结束后前南斯拉夫和前苏联境内新民族国家间的战争或冲突。

⑰ 见《二十一世纪》1993年10月号,页20。

⑱ 见景海峰编,《当代新儒家》北京,三联书店1989年版,页43—47。

⑲ 关于犹太系宗教排他性的起源,见韦元(阮炜化名)《论中国宗教的包容性》对之所作的讨论(《深圳大学学报》1993年第1期,为中国人民大学资料复印中心《无神论、宗教》1993年第3期所转载)。但是这种排他性也并非只具有负面价值。可以认为它是犹太系宗教为那种强烈的信仰和强烈的理性精神所付出的代价,而缺乏这两种因素,现代文明恐怕开不出来。但要消除现代文明的弊病,使之完善、持久,印度和中国文明的平正中和、“圆而神”的哲学精神在将来应当会发生积极的作用。

⑳ 见《二十一世纪》1993年10月号,页20—21。

㉑ 试比较亚历山大大帝的马其顿—希腊帝国、罗马帝国(尤其是所谓“罗马统治下的和平”[Pax Romana]时期)、帝制中国、奥托曼帝国、沙俄帝国以及所谓“苏联帝国”。这些政治—文化实体至多只能算建立区域性“世界国家”的尝试。它们在规模上均小得多,更重要的是,其普世性均大大不够。

(此文原载《中国社会科学季刊》(香港)1994年夏季卷。

作者阮炜,深圳大学副教授)

邝 杨

变动中的世界图景

一、西方学者竞相描绘冷战 结束后的世界图景

冷战的结束宣告了一个新时代的到来。然而，世界究竟将向何处去，却是众说纷纭。不同的眼光看出了不同的世界图景。西方的学者们各抒己见，宏论迭出。试举数例如下：

著名未来学家约翰·奈斯比特率先行动，在《2000年大趋势》(1990)一书中颇有信心地推出了这样一些预测：全球经济振兴、福利国家的私有化、自由市场的社会主义出现、生活方式世界化与文化形式民族化、文艺再度复兴、宗教信仰热潮兴起以及环太平洋地区的崛起等。奈斯比特在该书的结束语中宣称：“从整体上看，当今大趋势的发展方向，提高了人类社会在这最关键的十年里与最严重的社会弊病一决雌雄的能

力。”

诺贝尔经济学奖获得者米尔顿·弗里德曼则有另一番考虑。他在一篇名为《第二次产业革命》(香港《远东经济评论》周刊1993年10月28日)的文章中,提醒人们注意两大变化:一个变化是计算机和电信领域中的技术革命,另一变化是发端于东欧的政治巨变及其对其它国家的影响,并宣称:“由于这两场革命,全世界大概有25亿左右的人民如今合在一起同先进国家建立了新关系,这给世界提供了一次大好机会,来从事一场其规模相当于几百年前发生的那场产业革命的大规模产业革命。”

奈斯比特和弗里德曼的调子明显是乐观的,但心存忧虑者也不乏其人。

以研究世界体系论而蜚声学界的社会学家伊曼努尔·沃伦斯坦在《冷战后的世界体系》(英国《和平研究杂志》1993年第1期)一文中指出:今后五十年内,世界体系中存在着三种会造成明显不稳定的根源。第一,选择霍梅尼学说的人数有可能增加,而“霍梅尼思想否认国家间的制度作用规则,否认世界体系中占支配地位的地缘文化规范”;第二,萨达姆式的选择,“这样的人企图通过军事手段对北方在世界体系中的统治地位提出挑战”;第三,难以制止的大规模人口移动,“其结果必然是在北方国家内部出现由反对移民的右翼力量、以及由移民自身要求政治与经济权利所造成的不稳定局面。”

因《大国的兴衰》一书而声名鹊起的历史学家保罗·肯尼迪在1993年又推出一本畅销著作,即《为二十一世纪作准备》。肯尼迪这次的笔锋,主要是对准当前颇为流行的人口与生态环境等话题。他以这样一段话来警醒世人:“当人类社会

走向二十一世纪之际,对其最大的考验是:怎样利用‘技术的力量’来满足由‘人口的力量’所抛掷出来的种种需求,也即怎样找到有效的全球性解决办法,把占人类四分之三的贫困者从马尔萨斯陷阱中解救出来。”

类似上述这样一些探讨世界趋向的著述,正源源不断地涌现出来,令人目不暇接。从不同观察角度和不同理论基点出发的立论者们,都想为这个正处于巨大变动中的世界描绘出一幅图景。

二、亨廷顿出语惊人:“文明的冲突将主导全球政治。”

正是在这种竞相描绘世界图景的思想浪潮中,政治学界的一位学术泰斗塞缪尔·亨廷顿上场了。亨廷顿出语惊人:

“新世界中占首位的冲突根源,将不会是意识形态性的或经济性的,人类中的重大分界以及主要的冲突根源将是文化性的。民族国家在世界事务中仍将是最有力的行动者,但全球政治的主要冲突将发生于不同文明的民族和集团之间。文明的冲突将主导全球政治。”

亨廷顿的这段中心设论出自一篇名为《文明的冲突?》的论文(美国《外交》杂志 1993 年第 3 期)。论文发表之后,立即引起巨大反响,一场针对此文的论战已在世界范围内展开。

亨廷顿为了回答批评者,在《外交》第 5 期上又发表了一篇名为《若非文明,又是什么?》的文章。在此文中,亨廷顿援用科学哲学家库恩的“范式”一词,称他自己的“文明冲突论”是

一种关于世界政治的新范式。他认为,冷战时期流行于西方的“三个世界”的范式,如今已时过境迁,不再适用。因此,为了理解和把握冷战后世界政治发展趋势中的核心问题,为了描绘一幅新的世界图景,有必要寻求一种新的理论模式,以替换“三个世界”这一“冷战范式”(Cold War Paradigm)。亨廷顿认为,目前的一些理论上的替代方案并非是有说服力的“范式”。他把这些替换方案分为两大类:

第一类是“国家论范式(Statist Paradigm)”。持此观点的人认为“并非文明控制国家,而是国家控制文明”,意即在国际关系中,民族国家出于自身利益以及均势考虑,可与同文明的国家对抗,也可与不同文明的国家结盟。亨廷顿认为没有必要把文明与国家人为地对立起来,文明是由一个或更多的国家组成的,而国家集团在不同程度上是由历史、文化、宗教、语言、以及制度等因素聚拢在一起的,在最宽的范围上说,这样的国家群即是文明。冷战时期的民族国家既属于三个世界中的某一世界,也属于某一文明,其时西欧面临的是来自东方的政治上及意识形态上的威胁,而今天却感受到了来自南面的文化上的威胁。

第二类是“一个世界范式”(one-world paradigm)。这一类又可分出三种观点:

第一种观点即所谓的“历史终结论”,认为前苏联集团的崩溃意味着自由民主主义已在全世界获得普遍胜利。亨廷顿认为这种论点犯了“唯一性替代”的谬误,其犯错原因是固执于一种冷战假设,即替代共产主义的只有自由民主主义,并且以为前者的消失会导致后者的普世性。亨廷顿要人们注意到今天的世界上尚存在着形形色色的独裁主义、民族主义、社团

主义以及“市场共产主义”，另外更须注意到还有与“世俗性意识形态”截然不同的种种宗教。依亨廷顿之见，“在现代世界中，宗教在激动和动员人们方面，是一种中心势力(a central force)，或许就是唯一的中心势力(the central force)。”

第二种观点认为，世界各地由于日益频繁的信息传播和交通运输上的交流，引起不断增加的相互作用，这会产生一种共同文化。亨廷顿认为，这种各社会之间的互动也常常会加强各种既存文化的自身特性，并会引发出对其它文化的抵制、反拨以及相互间的对抗。

第三种观点认为，现代化和经济发展具有同质化效应，会产生出与本世纪的西方很相似的共同现代文化。亨廷顿认为，与落后的、乡村性的、贫困的不发达社会相比，那些有着现代都市的、教育水平较高的、富裕的、工业化的特征的社会，诚然都具有许多文化上的共同特点，但是现代化并不等于西方化。像日本、新加坡和沙特阿拉伯这样的国家，是现代的繁荣社会，但分明并非是西方式的社会。有些西方人自以为那些非西方的现代化社会中的人们肯定会变得“像我们一样”，这种看法被亨廷顿称之为一种西方的傲慢。

亨廷顿认为当今没有什么普世性文明：“某种普世性文明只能是普世性权力的产物。”他认为，十九世纪的欧洲殖民主义和二十世纪的美国霸权曾将西方文化扩展到世界上的许多地方，如今欧洲殖民主义已属昨日黄花，美国霸权正在衰落，随着非西方社会中本土的、有其历史根源的道德观、语言、信仰和制度重新得到确认，“对西方文化的侵蚀”也就随之而来。

总之，亨廷顿对前述各种理论模式不以为然，坚持认为自己提出的“文明模式”(civilization paradigm)更具有理论上的

普适效力。

三、文明冲突果真能主导 全球政治吗？

现在就让我们掉回头来看看亨廷顿的“文明冲突论”。

就亨廷顿的设论而言，其核心问题在于文明冲突是否将在世界政治舞台上占据主导地位。

在讨论亨廷顿的观点之前，先作两点说明：第一，对文明冲突的探究有不同的思考出发点，如在历史学家阿诺德·汤因比的著作中，主要是从诸文明单元的接触这一角度去对文明碰撞过程及其后果与意义作历史分析，而亨廷顿的着眼点则是世界政治中的文明对抗现象。第二，应注意“文明冲突”与“文化冲突”这两个短语的内涵并非完全一致。所谓文化冲突，一般说有两类现象，一类是因文化背景不同而在现实认知方面相异而导致的冲突，这类现象在跨文化交流（intercultural communication）的人际关系上是很普遍的，另一类是由于各方所坚持的文化价值目标不同而引起的冲突。显然亨廷顿所探究的主要是后者，更明确地讲，是国际关系中群体性文化价值目标的冲突。

虽然亨廷顿未对“文明冲突”下一个准确的定义，但从其文章的论述中可以发现亨廷顿所说的“文明冲突”有两层含义：第一，文明冲突在性质上是世界政治中的文化性冲突；第二，文明冲突在行为单位上是分属不同文明的民族群体、国家或国家集团在世界政治中的冲突。由此两层含义，并结合亨廷

顿所说的民族国家仍将在世界事务中发挥强有力作用这一点,可以引出下列重要问题:

第一,在国际政治行为中,民族国家将以追求文化价值而非经济利益或它种考虑来作为与不同文明国家相颃抗的首要目标吗?

第二,同一文明的民族国家会否因坚持本文明的文化价值目标互相结盟,来与不同文明的国家或国家集团相抗衡?

对这两个问题的解答,将有助于人们是否接受亨廷顿的“文明的冲突将主导世界政治”这一论断。

通读亨廷顿的全文,并未发现他对这两个问题给出了明确而坚实的解答。亨廷顿只是靠列举六条理由来作为他设论的支撑。因此,有必要对这些理由加以检审。

亨廷顿在“文明为何将冲突”一节里所列举的六条理由,可分为两类:

第一类是些较具普遍性的论点,可以概括如下:不同文明在语言、传统、以及宗教和价值观上的差异是基本而又长久的,过去数世纪中由文明差异引发的冲突最为持久,最为暴烈;与政治和经济相比较,文化上的特点与差异很难突然发生改变,也更不容易妥协;不同文明之间的人们相互作用的增长,强化了人们对文明之间差异性和文明内部共通性的认识,不同文明间的人群互动对文明意识的强化,会激发起那些源出于以往历史的彼此差别与敌意。

第二类则是指出一些较为具体的情势:全球经济现代化与社会变迁的过程,既使人超越了乡土性的地方认同,也削弱了对民族国家的认同,在世界上许多地方,宗教正在填补认同空隙,并且提供了超越国界和凝合文明的认同基础;在非西方

文明中,正在出现回归文化根源的现象,当西方的一些文化与习惯在非西方社会大众中日益普及时,许多精英分子却正在非西方化和本土化;区域性经济集团的重要性在今后很可能会增加,但一方面,成功的经济区域主义将加强文明意识,另一方面,只有当经济区域主义植根于共同文明之中才有可能成功。

亨廷顿用以说明“文明为何将冲突”的这些论点是否言之成理?只要细加思考,就能看出漏洞甚多。

首先值得注意的是,亨廷顿的论述回避了对历史进程中文明长期互动结果的全面考察,过份强调差异而不重视趋同的一面。几百年来的西方扩张,不仅仅是将科学技术导入了非西方社会,一些源自西方文明的现代价值观念,例如法律与政治等制度层面的许多观念与思想,已在不同程度上成为非西方社会现代化过程中的有力促动因素。与几百年前相比,东西方文明之间的差异已缩小了不少,不同文明之间的沟通正在扩大。世界各地人群对那些促进人类进步的基本价值观的认同,无疑是在推进之中。这些共同价值观从功能上说已无所谓西方还是东方,也谈不上为此冲突还是不冲突。若看不到这一点,而在认识上硬把某一文明“冰冻”在过去的形态上,只能说是无视历史与现实。再者,当今不同文明之间的对话也正在加强,差异并非天堑,互相理解和吸收对方那些对人类生存和发展有助益的文化特点,已成为当今世界上越来越多的人们的共识。

我们不可否认既存文明的差异,也不否认文化因素对国际政治有其影响。但若论及冲突,是否就如亨廷顿所言:“文明冲突将主导世界政治”呢?这里的问题实质上是如何看待民族国家的国际行为。一个例子会有助于我们思考:第二次世界大战

时,无论是轴心国阵营还是同盟国阵营,都包含了分属不同文明的民族国家。不过亨廷顿会说,当代的国际政治潮流已发生变化,民族国家之间的竞逐已让位给文明之间的竞逐。可是,海湾战争中许多伊斯兰国家与西方国家结成统一战线,对付另一个伊斯兰国家伊拉克,对此又将作何解释呢?当今的民族国家,在制定国家对外政策和进行国际结盟时,若竟把本文明的文化价值目标高悬于经济利益、安全或均势、以及其它考虑之上,是令人难以设想的。

顺便指出一点,亨廷顿认为以往不同文明之间因差异而引起的冲突是最为暴烈的冲突,但他未出示比较性的证据。反证倒是有的:两次世界大战中欧洲战场上西方文明国家之间的冲突难道不是最为暴烈的吗?

亨廷顿的文章对宗教问题着笔甚勤,忧虑颇多。虽然宗教在人类文明的成长过程中曾起过极为重要的作用,但与现代文明相伴相随的世俗化过程却是近现代史上的一大特征,目前尚未见其锋芒颓减。当然,宗教在当代文化和社会生活中有其不可低估的影响,但若从世界政治角度来看宗教的作用,则须对时下的特定宗教势力与特定政治势力的结合情况作深入分析,细心剖析宗教力量的影响是如何通过政治机制传递到国际政治上去的。否则,就容易产生“宗教决定论”的偏颇。再者,亨廷顿在文章中大量使用宗教类型名称(如基督教、东正教、伊斯兰教、印度教、佛教等)来为文明定名,若从文明比较的历史角度出发,这本无可厚非,但若从当代国际政治角度来看文化的作用,则重点是应抓住具体文明具体国家中的现代政治文化状态及演化趋势,这才不失分析上的严谨。否则,就容易给人造成世界上许多地方将要流行“神权政治”的印象。可惜,亨

廷顿的文章在宗教政治和政治文化两方面都没有给人留下明晰的分析。

尤须注意的是,当今的宗教信仰并非就是阻隔人类交流和结合的鸿沟。马来西亚的贞德拉在一篇反驳亨廷顿的文章(《星洲日报》1993年9月19日)中指出:“东南亚国家联盟”中包含了至少四种“认同文化”,如佛教(泰国)、儒家学说(新加坡)、基督教(菲律宾)和伊斯兰教(马来西亚、印尼和文莱)。

贞德拉的这个例子,对于亨廷顿在文明与区域性经济合作这两者关系上的论点,也可构成一个质疑。东盟这个区域性经济合作组织成立于1967年,至今已存在了二十多年,目前尚未看出有什么因文化或宗教相异而行将散伙的迹象。共同文明或文化差异对区域性经济合作会有一定影响,但经济合作的强大推动力首先是来自经济发展的需要,以及经济上相互匹配的要求。

亨廷顿还提到了非西方文明中出现了回归传统文化的现象。现在先抛开这种回溯现象的社会影响领域和影响范围不谈,只就世界政治角度来说,这种非西方化现象是否就一定会导致文明之间的冲突?亨廷顿只是闪烁其词地进行暗示,而没有直接给出有力的结论。其实,要说冲突,那首先是文明内部的冲突,也即传统与现代化之间的冲突。

通观亨廷顿的全文,还可发现两个重大缺陷:

第一,在论证中心假设上,未遵守论证一致性。请看亨廷顿的两段关键性文字:“文明的冲突发生在两个层次上。在微观层次,文明断层线上不同文明的相邻集团,为了领土控制和相互控制而斗争(经济是采取暴烈方式)。在宏观层次,文明相异的国家为了相关的军事和经济上的力量而竞争,为了控制

国际组织和第三势力而斗争,也为了各自特定的政治上和宗教上的价值而较量。”“实力上的差异以及军事、经济与制度上的力量竞逐,成为西方与其它文明冲突的来源之一。文化上的差异,即基本价值观和信仰上的差异,是冲突的第二个来源。”在此,文明冲突中追求的目标已经包含领土、经济等非文化因素,使人难以认清文化因素在文明冲突中的主导作用到底何在。实际上,只要仔细分析亨廷顿文章中的许多例子,便可发现这种问题。如此一来,亨廷顿为他的中心假设所作的论述,就缺乏清晰和前后一贯的说服力。

第二,对一些冲突事件不作深入的社会学与政治学的分析,就泛贴“文明冲突”标签。有关前南斯拉夫境内的冲突问题就是一个例子。前南斯拉夫的分裂以及引发和推动各民族之间冲突的因素十分复杂,包括东欧民主化浪潮的影响、原政治体制约束力在冷战后所发生的崩解、各民族地区在社会经济发展水平上的重大反差、政治权力上的不平衡、政治民族主义的兴起、以及某些现行政权的强硬政策等等,都交错纠缠在一起,远非一个“文明冲突”的标签就能解释清楚的。至于各民族信仰不同宗教这一点是否就是冲突的主因,则颇值得怀疑。

另外,有一个问题也需加以注意。冷战的结束,消解了以往的东—西关系中的意识形态对立问题,但并非消解了南北关系中的贫富差距问题。北方发达国家与南方发展中国家的巨大差距仍是客观存在的现实。南北方之间的经济利益矛盾与冲突,仍将在世界政治中占有重要的位置,这恐怕是不能用什么“文明冲突”模式就涵盖得了的。

综上所述,可以认为:亨廷顿的“文明冲突论”这一范式,其解释能力和预测能力都存在着重大问题,不能算是一个成

功的范式。这种不成功在相当程度上源于亨廷顿的政策视角(《文明的冲突?》这篇文章是哈佛大学奥林战略研究所的“变迁中的安全环境与美国国家利益”这一研究项目的产物)干扰了他的学术视角。

四、结 语

可以说,由“文明冲突论”引发的论战,已构成了一次至今余波未平的“亨廷顿话语事件。”这一事件的意义是不容低估的,因为它不仅意味着我们可以从这一事件中窥见不同文明不同国家中人们的种种理论立场、现实判断、价值流露乃至心态反应,还将意味着“文明”这一论题在学理兴趣中的上升。

虽然亨廷顿根据“文明冲突论”所描绘的世界图景使人疑窦丛生,但应公平地说一句:亨廷顿对文明和文化问题的强调则是有启发意义的。对于那些在狭隘的民族主义情绪和政治意识形态思维中纠缠得太久的人来说,变换一下视角,重新从文明的角度来观察世界大势,尤有必要。

如果我们从更开阔的视野和更深厚的历史意识来研究“文明的互动”以及人类文明所共同面临的种种挑战,并将这种研究与对经济、文化、科技、生态等方面的全球化趋势的探讨结合起来,无疑会有助于我们更好地认识这个正走向新世纪的世界。

(此文原载《东方》1994年第1期。作者邝杨,
中国社会科学院欧洲研究所,助理研究员)

汤一介

评亨廷顿的 《文明的冲突?》

20 世纪即将过去,21 世纪即将到来。在这世纪之交,回顾过去,瞻望将来,要写点什么,真是千头万绪,百感交集。在即将过去的 20 世纪中,曾经发生过两次世界大战,使数千万人丧失了生命,使人类多少世纪创造的文化遭受到难以估计的损失。但是,在这个世纪中,科学技术的长足发展,人们创造出征服太空的奇迹,特别是近年来人们逐渐意识到必须以“对话”代替“对抗”,以“和平竞赛”代替“军备竞赛”,21 世纪将或是一个人类充满希望的世纪。人们都希望人类社会走上“和平与发展”的道路。然而在这样一个时刻,美国哈佛大学教授亨廷顿在 1993 年《外交》夏季号上发表了一篇长文,题为《文明的冲突?》(译文全文载《二十一世纪》第 19 期中,本文引文均据该刊译文),这篇文章已经引起了海内外广泛的讨论。该文主旨是在论证今后一个阶段,世界的形势将继续以“冲突”为主旋律,而且其根源是由于文化的不同引起的。在这篇文章开

头有如下两段：

“世界政治正进入新阶段、学者纷纷预测它的形态——历史的终结，民族国家恢复传统的竞争，民族国家在部族主义与世界主义的张力下衰落等等。这些看法各自反映了现实的一面，但全都不能抓到未来国际政治最重要、最核心的问题。

“我认为新世界的冲突根源，将不再侧重意识形态或经济，而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中，民族国家仍会举足轻重，但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治，文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”

接着亨廷顿对他这个基本观点作了层层论证，在他的论证中，虽有一些值得我们重视的看法，但也包含着我认为错误的或与事实不符的论断，对这些暂不讨论。我只想对亨廷顿的基本观点提出几点不同意见。

一、人类文化发展的总趋势是以 互相对抗还是以互相吸收 而融合为主导？

照亨廷顿看，新世界冲突的根源，将主要不侧重在意识形态和经济，而文化将是分隔人类和引起冲突的主要根源。全球政治的冲突将发生在不同文化群体之间，主要是发生在“西方文化”和“非西方文化”（儒家文化与伊斯兰文化）之间。他并且从历史上作了论证。他认为，文明的差异在历史上产生，不会立即消失，且比政治意识形态及政权的差异更为根本。长期以

来,由此引起的冲突往往是最持久、最暴虐的。

当然,在人类以往的历史上并不缺乏由于文化(例如宗教)的原因引起国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的冲突。但是,我们从历史发展的总体上看,在不同国家、民族和地域之间的文化发展则是以相互吸收与融合为主导。因此,国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的冲突并不是主要由于文化的原因引起的。我对于西方历史和文化了解很有限,没有多少发言权,这里只想引用罗素的一段话来说明今日西方文化是吸收与融合多种文化成分而形成的。1922年,在罗素访问中国之后,写过一篇题为《中西文化比较》的文章,其中有如下一段:

“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑,希腊学习埃及,罗马借鉴希腊,阿拉伯参照罗马帝国,中世纪的欧洲又模仿阿拉伯,而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。”

罗素的这段话是否十分准确,可能有不同的看法,但它说明:(1)不同文化的交流是促进人类文明发展的重要原因;(2)今日欧洲文化已吸收了许多其他文化因素,而且包含了阿拉伯文化。如果我们看中国文化的发展,特别是儒家文化在中国的发展,就更可以看到在不同文化之间由于文化原因引起的冲突总是暂时的,而不同文化之间的相互吸收和融合则是主导的。

中国在春秋战国以前本来存在着多种不同的地域文化,有中原文化、齐鲁文化、秦陇文化、荆楚文化、吴越文化、巴蜀文化等等,是后来才合成一个大体统一的华夏文化。而儒家文化在先秦不过是诸种文化之一。到汉武帝时提出“罢黜百家,

独尊儒术”，儒家思想才定于一尊，不过这时的儒家思想实际上已经吸收和融合了法家、道家、阴阳家的思想因素。当然这对说明不同文化之间的吸收与融合虽有一定意义，但它还不能算是很有说服力的，最有说服力的例证是中国文化对印度佛教文化的吸收与融合。

中国文化吸收和融合印度佛教文化大体上有三个阶段，历时近千年：（1）佛教大约在公元一世纪西汉末时传入中国，先是依附于中国原有的“道术”，到魏晋又依附于玄学而流传，这时虽有两种文化之间的互相批评，但从总体上说是“和平共处”的。（2）到东晋以后，由于佛教经典翻译日多，人们对佛教的原意有了进一步的了解，而看出在中印两种文化中确有不同，因而在思想上发生了冲突，这主要表现在中国文化提倡“忠孝”，而佛教要“出家”、不拜君王和“无后”（不孝有三，无后为大）上，这也只是思想上之冲突。这一时期虽有两次“灭佛”事件，但主要是由于政治和经济的原因而不是由于文化的原因引起的。（3）到隋唐，形成了若干中国化的佛教宗派，天台、华严、禅宗等，这些宗派虽然仍是佛教，但却吸收了若干儒家和道家的思想；到宋朝，理学一方面批评佛教，而更主要的是大量吸收了佛教思想，从而使中国的儒学得到了重大发展。所以我们可以说，中国文化曾受惠于印度佛教；而印度佛教在中国得到了发扬光大。从中印文化交流史上看，文化不是引起冲突的主要原因，相反常常是促进不同国家、民族间互相了解和文化发展的重要因素。

百多年来，由于西方列强对中国的武力侵略，曾经一度造成了中国人的排外心理，包括对西方文化排斥的现象，但这主要不是由于文化原因而是由于政治和经济原因引起的。就是

在这种情况下,中国实际上仍然在不断吸收西方文化。先是吸收西方的科学技术,后来又学习西方的政治法律制度,到五四运动前后则把西方的“科学与民主”作为追求的目标。这中间走了不少弯路,而且今天仍然存在着一些问题。但在五四以后,除了极少数顽固的国粹派和少数愚昧无知的民众和官僚外,包括现代新儒家的大师熊十力、梁漱溟都主张充分吸收西方的“科学与民主”思想。而且目前中国文化正在朝着更加充分吸收西方文化的方向发展着。

从中国历史上看,两次外来文化大输入的结果证明,由于文化引起的冲突只是暂时的,而不同文化之间的互相吸收与融合则是主导的。司马迁曾说:“居今之世,志古之道,所以自镜者,未必尽同。”我们生活在今天,要了解历史上的经验,虽然古今不会完全相同,但总是可以作为借鉴的。

二、儒家思想是否是将来引起政治上的冲突和战争的因素?

亨廷顿把现今的文化分成“西方文化”和“非西方文化”,而且在“非西方文化”中又特别突出提出“儒家—伊斯兰的联合”,并且认为“儒家与伊斯兰的军事结合已经形成”,而这种“异文明间的种族暴力冲突的升级最危险,也最可能成为导致世界大战的原因”。在这里,我们打算讨论亨廷顿那些似是而非的论断,只想就儒家文化是否会成为将来引起政治上的冲突和战争的问题来谈谈我的看法。

从中国历史上看,儒家思想有两种不同的形态,一是作为

官方意识形态的儒家文化；另一是作为意识形态的儒家文化。作为官方意识形态的儒家文化确实存在着某种“专制”和“暴力”的性质，但即使这样它也并非有着强烈的扩张性，而且任何学说一旦成为一种意识形态都会发生与其学说本身相悖的作用。作为意识形态的儒家文化，它是主张以“和为贵”的，因此具有相当大的包容性。就现时各国、各民族的实际情况看，大概没有把儒家文化作为官方的意识形态的可能，儒家文化只能作为一种理论起作用。儒家文化作为一种理论，它所提倡的是“普遍和谐”的观念（参见笔者主编的《国故新知》中刊载的拙作《中国传统文化的特质》，北京大学出版社 1993 年版），这点应为我们所重视。

如果我们为 21 世纪人类社会发展的前途考虑，那就必须把争取“和平与发展”看成所有国家和民族的责任。人类社会发展的前景必须是和平共处，这就要求调整好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系；“发展”必然涉及人对自然的合理利用与开发，这就是说要调整好人与自然的关系。儒家思想中的“普遍和谐”观念无疑将会对人类社会的“和平与发展”作出特殊的贡献。“普遍和谐观念”作为一个完整意义的观念，它至少包含四个层面：即“自然的和谐”，“人和自然的和谐”，“人与人的和谐”，“人自我身心内外的和谐”。照儒家的思维模式看，自然是一融洽无间的最完美的和谐之统一体，它称之为“保和太和”，只有认识到自然是一和谐之统一体，此“普遍和谐”观念作为一种理论才可以展开。盖因有自然之和谐，才可以有人与自然之和谐；有人与自然之和谐，才可以有人与人之和谐；有人与人之和谐，才有人自我身心内外之和谐。反之亦然，有人自我身心内外之和谐，才有人与人之和谐；有人

与人之和谐,才有人与自然之和谐;有人与自然之和谐,才有自然之和谐。看来儒家更为重视由“人自我身心内外之和谐”所展开的“普遍和谐观念”的系列,这点我们可以由《大学》主张的“壹是皆以修身为本”看出。这就是说,从理论上讲儒家学说,它不会是引起国家与国家、民族与民族、地域与地域之间冲突的原因。

我认为,亨廷顿关于儒家文化是引起“西方”与“非西方”之间冲突的原因之一论断是没有根据的,这表明他对儒家学说作为一种理论体系完全不了解。

三、亨廷顿的文章所依据的理论是已经过了时的“西方中心论”。

亨廷顿的文章中引用了赖皮尔(V. S Naipaul)的一句话:西方文明是“切合所有人的普世文明”。他认为,在可见的将来,不会有普世文明,有的只是包含着不同文明的世界,而其中的每一个文明都得学习其他文明并与之共存。并且他认识到,“西方文明既是西方的亦是现代的。非西方文化试图取后者而舍前者……他们更会调和这些现代事物和传统文化的价值”。但是,从亨廷顿的全文看,又为什么强调“西方文化”与“非西方文化”的冲突,特别是预言“儒家与伊斯兰的联合”是“最可能导致世界大战的原因”呢?我认为,这无疑仍然是“西方中心论”在困扰着亨廷顿。过去几百年间,西方列强在政治、经济甚至文化上的霸权主义摧残了甚至毁灭了许多民族的文化,但在第二次世界大战后,世界的格局发生了重大变化,原

来企图瓜分世界的殖民体系瓦解了,随之而来的文化上的“西方中心论”也就破产了。从战后文化发展的形势看,已经逐渐形成了在全球意识下文化多元化发展的新局面。由于科学技术的飞速发展,世界各国、各民族之间的联系越来越密切,人类面临着要共同解决的问题,因此文化的发展必须有“全球意识”。但是,原来被西方列强摧残和压制的许多国家与民族要求发展自己、实现“现代化”,理所当然地要发展自己的民族文化,这样,全世界的文化必然呈现为在全球意识下多元化发展的总趋势。让我们看看从1982年以来获诺贝尔文学奖的情况:1982年获奖者为南美哥伦比亚作家马奎斯;1987年为非洲尼日利亚的索因卡;1992年为加勒比圣卢亚岛的著名诗人沃尔科特;1993年为美国黑人女作家托尼·莫里森。马奎斯在获得诺贝尔文学奖之后,曾就美洲地区的文化发展答记者问说:“我认为拉丁美洲在今天世界上是唯一有创造力的地区,巴西电影的复兴,哥伦比亚的戏剧运动,都受到全世界的注意。同样,拉丁美洲文学也是当代最佳文学。”一位西方评论家评论索因卡的作品时说:“没有一个非洲作家比索因卡更为成功地让世界其他人用非洲眼光来看人类。”瑞典科学院院士谢尔·埃斯普马克在介绍沃尔科特时说:“他的诗歌中融合了各种不同文化,来自西印度群岛、非洲和欧洲的文化”。一旦被压迫和被摧残的民族文化摆脱了殖民统治和“西方中心论”的束缚,无疑会在文化上表现出他们的非凡创造力。

在1983年第十七届世界哲学大会上,大会主席加拿大哲学家高启(V. cauchy)的发言表现了一位哲学家的智慧,他的发言大意如下:过去一二百年间,由于西方的科技经济占尽优势,所以在哲学人文方面也就自居于先进的地位。但如今东方

的科技经济已经赶上来,乃至有凌驾西方的趋势,现在该是西方醒觉,虚心向东方的智慧学习的时候了。

西方文化(包括宗教、哲学、文学、艺术等等以及他们的价值观)曾对人类文化发展作出过重大贡献,今后仍然会对人类文化的发展作出积极的贡献;但是东方文化,例如中国文化、印度文化、伊斯兰文化不也同样在人类历史上对人类作出过重要贡献吗?而且中国文化,例如儒家的“普遍和谐观念”不是对当今人类社会和 21 世纪人类社会的发展更能作出特殊贡献吗?这里我还要说一下印度文化的特征。印度学者、诗人泰戈尔曾在一篇题为《没有墙的文明》中说:“印度人……把世界和人一起包括在一个伟大的真理里。印度人强调在人和宇宙之间的和谐,他们认为如果宇宙对我们来说是绝对无关的东西,那么我们将不能与周围环境有任何交往”,“这正是为什么《奥义书》将获得人生目的的人们描写为‘宁静的人’、‘与神合一的人’的原因,这意味着他们生活在人和大自然的完全和谐中,因此,也生活在不受任何干扰的与神的统一中。”看来,东方文化可能具有一共同特点,这就是把“和谐”的观念看得非常重要,这点大概是西方文化应该向东方智慧学习的一个重要方面吧!

然而,亨廷顿似乎完全不了解东方文化对人类曾经作出的贡献,完全忽视东方文化对今后人类发展的重要意义。这无非表明亨廷顿仍然站在已经过时的“西方中心论”的立场上,把文化分成“西方文化”与“非西方文化”,并把他所假想的所谓“儒家与伊斯兰的联盟”这种“非西方文化”作为以美国为首的“西方文化”的敌人,以保持美国在“西方世界”中的盟主地位,进而保持仍然可以左右世界局势的霸权。因此,亨廷顿在

他文章的最后一节为美国政府献策,其中包括“抑制伊斯兰与儒家国家的军事扩张”;“保持西方在东亚与东南亚国家的军事优势”;“制造儒家与伊斯兰国家之间的差异与冲突”;“巩固能够反映西方利益与价值并使之合法化的国际组织,并且推动非西方国家参与这些组织”等等,等等。这些观点难道是符合当今和 21 世纪人类应共同追求的“和平与发展”的目标吗?从亨廷顿的全文看,虽然他的某些分析不是全无根据,但由于他的“西方中心论”的观念没有改变,这就不能不认为他的这篇文章不是一篇有什么深刻理论意义的文章,而是一篇为美国眼前暂时利益提供一种政治性策略的文章。

在我们批评亨廷顿的观点的同时,我们必须注意,发扬我们自己民族文化是完全必要的,不带偏见地吸收西方文化中有价值的各个方面同样是非常重要的。我们不应跟着亨廷顿跑,以“西方的”和“非西方的”作为文化取舍的标准,而应取另外一种文化的价值观:即凡是对人类社会追求的“和平与发展”有利的,我们都应大力吸取。还是那句话:我们应在全球意识下来发展我们的民族文化,以保卫世界和平和促进各个国家与民族的共同发展。

(此文原载《哲学研究》1994 年第 3 期。

作者汤一介,北京大学教授)

姜义华

论东亚现代化进程中的 新理性主义文化

塞缪尔·亨廷顿教授去年夏季一篇《文明的冲突?》^①,在许多国家学术界激起了波澜。去年年底,他又发表了一篇《驳对〈文明的冲突〉的批评》^②,坚持他对冷战结束后世界文明模式大轮廓的阐述,指责众多批评者并没有提出能代替“文明的冲突”那样有说服力的方策。返观亨廷顿教授的两篇论文,他将冷战后的世界形态,概括为西方、儒家、日本、伊斯兰、印度教、斯拉夫——东正教、拉丁美洲、非洲等七八种主要文明的互动,认为文明间的冲突将会取代意识形态与其他形式的冲突而成为世界上最主要的冲突形式,未来最重要的冲突将发生在文明间的断层线上,而未来世界政治的主轴很可能是“西方与非西方”的矛盾,以及非西方文明对西方的强权与价值的回应。他所提出的方策,虽然笼统地说了一句“每一种文明都必须学会与其他文明共处”,一进入实践层次,却变为:西方文明内欧洲和北美之文明进一步合作与团结,将东欧与拉丁美

洲社会融入西方,促进并维系跟俄罗斯和日本的合作关系,抑制伊斯兰与儒家国家的军事扩张,制造儒家与伊斯兰国家之间的差异与冲突。亨廷顿自诩研究清楚了诸种文明的本质,并直言不讳地将伊斯兰与儒家文明视为引起文明之间冲突的力量,而要求制定对之加以遏制的世界战略。

亨廷顿教授所预测的是世界的未来,他立论的根据仍然是对历史和现状的观察。世界的未来,目前无法证实或证伪:对历史和现状的观察是否符合客观实际,却可检验。细读《文明与冲突?》,不难发现,亨廷顿教授对世界历史的了解,过于随心所欲了,不仅对东方世界的历史与现状很隔膜,对西方世界的历史与现状的解释主观性太强。据此展望未来,当然不免南辕北辙。本文不打算全面评述亨廷顿教授的立论,只想就东亚现代化进程中新理性主义文化兴起的背景、现状及同世界文化的关系,谈一点浅见,以就正于亨廷顿教授与其他学者。

一、新理性主义文化正在 东亚崛起

亨廷顿教授断言,文明间的冲突将会取代意识形态与其他形式的冲突而成为世界上最主要的冲突形式,冲突的焦点将发生在西方与几个伊斯兰——儒教国家之间。其立论的主要根据,就是回教、儒家、印度教和佛教社会“加入西方”遭受着较大阻力。

亨廷顿教授立论的前提其实就难以成立。其一,东方各社会缘何非要“加入西方”不可?这些社会缘何不能沿着自己的

道路走向现代化?其二,西方,有古代的西方,有中世纪的西方,有近、现代的西方,在近、现代西方中,有欧洲式的,又有北美式的,在欧洲,有盎格鲁·撒克逊型的,又有莱茵型的,究竟何者代表真正的原型的西方?其三,西方各国走向现代化和后现代化,与回教、儒家、印度教、佛教社会走向现代化,这不同的文明间是否除去东方社会“加入西方”外便无文化上共同的追求?遗憾的是,亨廷顿教授对于这些问题并没有清楚的交待。以本文所专论的东亚地区而论,亨廷顿教授的上述论点,恰好无可置疑地表明,他对这一地区正在发生的变化及其文化发展趋向,了解是何等贫乏,他的论断和事实距离是多么遥远。

近二三十年来,东亚地区日本经济最先起飞,“四小龙”继之,中国大陆和东南亚其他许多国家也陆续进入了经济高速增长期。随着现代化不断进展,文化上也发生了重大变化。

以台湾而论,人均GNP已在8000美元以上,这是中国的一部分,正是亨廷顿教授所说的儒家文明的代表性地区。这里文化发展的实际趋向究竟如何呢?去年春夏之交,应中华文化复兴运动总会之邀,我曾经在台湾访问了两个多月。第一个深刻的印象,便是文化五彩纷呈的多元性,这里有传统的儒家文化,有新儒学的文化,有天主教的文化,有基督教的文化,有佛教的文化,有民间宗教的文化,更有已在台湾深深扎下根的北美文化、日本文化,它们与台湾原住民的土著文化互相交融,但又保持着各自的特色;第二个深刻的印象,是台湾所有各种文化数十年来都在重构,其重要表现是世俗化,和生活切近,和现代化相衔接,其间,也不免于功利化、商品化、庸俗化倾向;第三个深刻的印象,在思想层面上,大量西方思潮在台湾

俨然成为主导者,儒家思想则正如台湾大学一位历史学教授所说:“在台湾社会重要的转型时刻里缺席了,……儒家思想不再作为探究、反省以至批判社会的主体、而只是一项在学术的实验室中待分疏、待评估以至待解决的课题。”^③而面对现代化与后现代化提出的大量新的课题,学者们正努力推动儒学的转化与理论上的新阐发,企图使其精神生命获得新的发展,以与其他各种传统的文化、新兴的文化,共同树建世界的未来。

台湾地区文化的发展趋向是这样,整个东亚地区也大致如此。香港、新加坡、韩国、泰国、马来西亚、印度尼西亚、菲律宾、越南,改革开放以来的中国大陆,几乎毫无例外地都出现了这种文化多元化、文化在同现代化衔接中重构及传统文化资源的发掘利用这样一些趋向。

只要不是僵硬地用“进入西方”与否这一坐标来衡量一切,而是从人类走向现代化并直面现代化和后现代化所提出的新问题出发,那就不难发现,较之西方发达国家较晚开始现代化进程的东亚地区,在文化上并非伴着一具传统的僵尸墨守陈规,他们在创造经济上的奇迹的同时,正积极利用世界文化的资源,包括西方近现代文化资源和本国、本地区丰富的历史文化资源,创造一种新的文化。这一文化,以现代人本身为主体,努力借助文化的多元发展、沟通、渗透及各种文化自身的转型、重构,推动人类在现代化进程中真正走向全面自由的发展。

这一新的文化的崛起,主要表现于一系列新的价值取向、新的社会精神正在形成,并为越来越多的个人、群体所认同:

新的价值取向、新的社会精神之一,是人们比以往任何时

代都更重视科学技术的不断发展、经济的不断增长、物质条件的不断改善,同时人们也有了必要,更有了实际可能,高扬人的人文精神,使人能超越异化而实现人与人生所固有的意义。这就是科学精神与人文精神相砺相长。

科学与技术当代世界经济发展中,正在成为最强大的生产力。东亚地区近代产业的发展,从一开始就与现代科学技术联系在一起。随着产业从劳动密集型为主转向资金技术密集型为主,对科学技术的重视程度,可以说是与日俱增。按照韦伯和哈贝玛斯所构建的符号体系,科技的发展与效率的追求,属于“工具理性”的范畴;它的过度加强和膨胀,使人自身的“目的理性”及“价值理性”受到严重压制,即人的价值、人的目的竟被人的工具性所左右。人的主体性,反而从属于人在科技发展中的地位、作用。人的本质因这种新的劳动异化而产生了异化:人对真、善、美的精神追求,人的哲学、史学、文学、宗教、艺术等人文活动,失去了它们独立存在的意义。这一问题,今日西方发达国家比之东亚地区要远为严重,现代人文主义思潮在西方的勃兴,便是对于这一现实的回应。东亚地区大多数国家都正处在转型阶段中,古代、近代、现代同时并存,旧的对科学技术的漠视、鄙视及对人文精神的过度迷恋余光犹在,新的因“工具理性”急速膨胀和人文活动被冷落而导致的人的本质的异化已普遍表现出来。西方发达国家异化历程所提供的鉴戒,东亚地区内部两种力量的互相制衡,以及世界范围内消除劳动异化的自发性的积极要求,都推动东亚地区在科学技术和经济高速增长时,自觉地警惕人自身走向物化、工具化,而力求通过宗教生活、道德修养、人文追求,使人的存在、人的发展保持其主体性,于“工具理性”之外,能在“目的理性”

及“价值理性”等更高层次上使人生的意义得到实现。因之,科学精神与人文精神相砺相长,正成为东亚地区现代化进程中人向完整的人,即以全面的方式全面占有自己本质的人前进的强大的内在动力。

新的价值取向、新的社会精神之二,简言之,是个性化精神与整体化精神相砺相长。

在东亚,特别是在古代中国,家庭、家族是社会的细胞,个人只是通过血缘宗族关系联结起来的伦常关系巨大网络中微乎其微的一个网结,他们屈服于家族及高高在上的行政权力的权威主义统治之下,成为家族及其最高代表帝姓家族的驯服工具。近代以来,接受了欧风美雨的洗礼,更由于商品经济和社会化大生产开始突破了传统的以家庭为基本构成单位的自然经济、半自然经济体制,思想界、文化界发出了个性解放、个性自由的呼唤。近数十年来,东亚地区市场经济体制的确立和经济的巨大增长,使个人以前所未有的广度和深度,从传统的家族宗法及行政权力支配的关系中解脱了出来,获得了自主、自立的权利以及使之得到实现的外在环境。然而,在这里,个人的自由,个人的利益并未因此而像西方某些国家那样占居至高无上的支配地位。根本的原因在于,由来已久的普遍贫困化已使平均主义在各个领域过分泛化,市场经济的发展很难和这一传统完全断裂,而东亚各国素来没有对外殖民和进行扩张的传统,走向现代化过程中因社会转型而产生的巨大震荡与众多矛盾,都必须在本国内部消化,这就使整体化的精神在东亚地区有着异常强大的生命力。这种整体化精神与个性化精神互相补充,使原先的家族宗法统治为新家庭主义所取代,使原先的行政权力权威主义的支配为新共同体主义所

取代。这种新家庭主义,化解了原先家长制的家庭与家族结构,而保留了家人之间的亲情,特别是在信息化时代,许多家庭生产活动与生活又重新结合在一起,家庭成为异化了的人超越异化的一种新的选择。而新共同体主义,不同于旧式村社共同体,它是在市场经济基础上形成的公众自治社会、公民社会,人们在公众自治社会中通过新的德治,在公民社会中通过法治,形成新型的人际关系,既保障自身的独立与自由,同时更保障其他社会成员各自的独立与自由,通过公众自治社会与公民社会的积极自觉的调适,使社会整体运动既充满内在活力而又不会因内部冲突而陷入失序、失范、失衡状态。

新的价值取向、新的社会精神之三,可称之为戡天役物的竞进精神和与自然谐适的保守精神相励相长。

现代化和机器大生产联系在一起,和工业化、城市化联系在一起。东亚地区是在西方发达国家已经完成工业化并已向后工业社会转变时开始自己现代化进程的,为增强自己的国际竞争力,都在努力加快自身工业化、城市化的进程。西方现代化进程中曾经盛极一时的戡天役物的竞进精神,在东亚地区,伴随着工业化、城市化的急速发展,在这里深深的扎下了根。然而,靠超强度的戡天役物,东亚国家仍无法与西方发达国家缩小差距,相反,自身资源的匮乏,超强度戡天役物造成的生态环境的恶化,城市和乡村环境质量的大幅度滑落,反而会使这种差距进一步扩大。因之,这里唯一可选择的发展模式,只能是一种创造可持续发展能力以保证社会经济持续发展的模式,这就是以和自然环境保持谐适的保守主义制约戡天役物的竞进主义,保持资源和环境可持续利用的能力,谋求经济发展与生态环境改善从互相对峙转向互相促进,以工业

化、城市化高质量的发展取代较为单纯的数量增长及规模扩大。正是可持续发展对于改善生态环境所提出的强烈要求,公众对于良好环境质量空前的重视,工业化和城市化对于最大限度地利利用资源及最低限度地生产废弃物资的需要,孕育出了文化上的新自然主义、新保守主义。前者倡导保护大自然,给人们提供同大自然充分接触的生活环境、生活方式,让人们有机会回归大自然;后者崇尚和谐、平衡、中庸、稳定,要求以协同进化取代生存竞争、弱肉强食、优胜劣汰。马克斯·韦伯在《中国的宗教》中说过,基督教的理性主义是对世界作理性的宰制,儒家的理性主义是对世界作理性的适应,东亚地区今天的现实,可以说正是在这两种理性主义的相励相长中,形成一种向着人类持续发展前进的新理性主义。

新的价值取向、新的社会精神之四,可以称作世界化精神与本土化精神相砺相长。

东亚地区各国在现代化进程中,不仅大力开发和利用本国各种资源,而且积极主动地利用国际资金、人才、技术、管理经验及其他种种物质生产、精神生产的财富来充实自己;他们大多选择了出口导向型的产业发展战略,以高出口带动经济的高增长,推动产业结构的升级;正因为这样,他们同世界的联系从来没有像现代如此紧密,他们的命运从来没有像现代这样同世界其他国家、其他地区的发展变化息息相关。世界化的精神已深深扎根于社会经济发展的各个层面,影响着人们衣食住行、生老病死等日常生活,渗入人们的习俗、礼仪、道德及普遍性思维中。但是,与此同时,对本土的关怀和认同也日渐强烈。世界化精神的高扬,并没有泯灭东亚各国自身的特征。饱受殖民地、半殖民地深重苦难的东亚人民,特别珍惜民

族独立、民族自主的权利,在世界性的竞争和交往中要取得优势,更需要保持和发挥自己的特色。因此,对本土语言、历史、文物、风俗的眷恋,对乡音、田野、传统艺术、民族文化的特别钟情,汇合而为文化上的本土主义。它成为制约被西方文化所同化的最有效的力量,也成为接纳和消化包括西方文化在内的世界其他文化的基础。本地区文化上的多元性,正是有了这一本土主义的基础,方才能够汇合而成为一个文化上的整体,而不是支离破碎的混合物或文化的大杂烩。

上述四种新的价值取向、新的社会精神,一是规范人自身,二是规范人与人相互之间的关系,三是规范人与自然的关系,四是综合以上三者而总其成,四者相契合而构成一个整体。从其架构可以看出,它们并非没有进入西方,因为它们吸取了西方文明的许多精粹成果;但是,它们又没有完全皈依于西方,因为它们始终立足于本土,在进入西方之后又必然要走出西方。从其架构又可看出,它们确实根植于本土的传统,但它们并非固守传统,传统在这里已经被超越,因为人们对传统的东西已经进行了再创造。这种进入西方而又走出西方,根植于传统而又超越了传统,面对现代化提出的挑战而在东亚形成的这种新文化,既有别于韦伯所说的以对世界作理性的宰制为其基本特征的基督教理性主义,也有别于韦伯所说的以对世界作理性的适应为其基本特征的儒家理性主义,既不同于笛卡尔以来欧洲启蒙思想家们以思维着的悟性衡量一切的理性主义,也不同于西方现代流行的批判式的理性主义,本文姑名之为新理性主义文化。

新理性主义文化,首先坚持了人在自身设定、和他人关系及和自然关系中的主体地位,但与将人抽象化的旧理性主义

不同,人在这里被视为社会、经济、政治、文化历史的产物,是一定的社会关系、人天关系的总和,是持续发展过程中的一个环节。因之,理性在这里便不是先验的、生来与俱的某种永恒真理、永恒正义,而是脚踏着现实社会的现实的人积极主动认知世界、变革世界的一种能力,一个在矛盾中不断发展的过程。与此相应,东亚地区正在形成和成长中的新理性主义文化,基于自身文化的多样性、多元性和现代世界文化更加纷繁复杂的状况,不再将理性主义的使命视为发现某种唯一真理、不变法则,给人类提供某一确定不移的理想模式,现实的人只需要按照这唯一真理不变法则将这一理想模式付之实现,而以一种宏大的历史态度,在价值理性、目的理性、工具理性及形上理性、分析理性等各种层次上承认多种相异乃至相反的构建共存,在其相互对话、理解、渗透和转型中共同缔造人类的未来,为此,它更多地重视建立新的范式、规范、程序、法度,以保障所有这些不同层次的构建能够有序地运作及共处共存,相砺相长。遗憾的是亨廷顿教授对东亚地区文化的这一新的发展趋向完全没有进行任何考察与分析,便断言这一地区的现代文明仍然是儒家文明,其根本趋向是挑战西方的利益、价值与势力,这不能不说是一种武断的做法,一种很不严谨的治学态度。

二、新理性主义文化崛起的历史渊源

新理性主义文化在东亚崛起,不是偶然的。西方各国也曾

经历过逐步走向现代化的过程,并没有形成这种新理性主义文化;东亚地区之所以形成这种新理性主义文化,有着深远的历史渊源。亨廷顿教授对东亚地区正在崛起中的新理性主义文化极为隔膜,一个重要的根源,就是因为他对东亚地区文化发展的历史缺乏基本的了解,承袭了一些相当陈旧的已为大量新的研究成果所纠正的片面观点。

在这方面,亨廷顿教授的失误之一,就是完全忽视东亚地区传统文化的广袤性、多元性,竟以偏概全,以儒家文化等同于这一地区整个传统文化。东南亚各国,佛教、伊斯兰教为许多国家奉为国教,影响大大超过儒家;他们中间一些国家,历史上还曾主要宗奉印度教、婆罗门教,有些国家至今信奉的还是较为原始的拜物教^④。东北亚各国,日本本土的神道和佛教、儒家文化影响可谓不相伯仲;朝鲜半岛,在百济、高句丽、新罗时代,儒、佛、道影响并存,高丽王朝时以佛教为国教,十四世纪后李氏朝鲜时方才以儒家朱子学为国教。儒家学说在中国漫长的岁月中号称占居支配地位,事实上,它在中国传统文化中只能算是众多构成部分之一,在很长一段时间及很大一部分地域里都未曾成为支配力量。大量考古发掘的新成果表明,在远古时代,除去黄河流域中原文化外,吴越文化、荆楚文化、巴蜀文化都有很高的水准,它们都是后来中国文化的源头。周、秦至西汉初期,儒家学说虽已形成,但只是诸子百家中的一家,战国至秦,最有影响的是法家的文化,西汉初年最有影响的是黄老之学。汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,“儒表法里”的儒学在汉王朝官方思想中取得了思想上的支配地位,而在整个社会所弥漫的实是阴阳、五行、谶纬、图命之学。魏晋南北朝时,玄学、道教及佛教对儒学又取得压倒之势。隋

唐五代,佛教、道教与儒学鼎足而立。宋明时代创立的理学,融佛、道于儒学,形式上儒学重又独尊,实际上仍是儒、佛、道、法各家共同制约着文化的发展。而在以后汉族为主的中原王朝统治范围之外,在中国西北、西南广大地域所居住着汉族以外各民族中,除少数已逐步为汉族所同化的民族外,其他许多民族在两千多年漫长岁月中,则几乎没有让儒学在他们那里取得主导地位。蒙族原先信奉的是萨满教,后来改奉佛教中的喇嘛教;维吾尔族最初信奉摩尼教,后来改信佛教,宋代以后改信伊斯兰教;藏族原来信奉苯教,后来改奉喇嘛教^⑤。所有这些民族在文化上的建树,都是中国传统文化的不可忽视的重要构成部分。即使在汉族聚居的中原王朝所在地,儒学在不同的地区、不同的社会层次中影响程度差异也很大,尊儒重礼的气氛比较浓烈的,主要是一些政治和教化中心所在地,是朝廷和士大夫阶层,在广大的非政治和教化中心,在广大的农民及其他阶层的社会成员中,影响更大的往往是佛教、道教及更为普遍的民间宗教。亨廷顿教授置中国与东亚文化发展中这样一些基本事实于不顾,以儒学涵盖一切,当然便不可能对中国与东亚近代以来文化的变迁及当前的文化现状作出准确的观察。

亨廷顿在对东亚历史的了解方面失误之二,便是对一百多年来东亚地区各国在构建新的文化方面所作的艰苦努力及其曲折反复缺乏起码的尊重和实事求是的了解。一个半世纪来,面对西方的炮舰、经济与文化的殖民、政治的霸权,东亚各国都曾从功利的急迫需要师法过西方。亨廷顿教授提出了一个“非西方国家加入西方”的奇特标准,姑且不论这个标准本身是否合适,事实是近代以来,东亚地区不少国家确实曾试图

通过自身经济、政治、社会、文化的变革以“加入西方”。但是，结局却是一次又一次证明此路并不能引导这些国家真正走向现代化。这是因为：一，西方，本身就是一个很不确定的模糊概念。东亚文明是一个多元的复合体，西方文明又何尝不是？英国，法国，德国，美国，意大利，以及其他西欧、南欧、北欧、北美的许多国家，不用提及它们古代在文化上的重大差异，即在近代，他们发展的道路也很不一样，文化上的构建更非出自同一个型范。英美式个人至上的文化实践模式同德国式国家至上的文化模式之间的差别和冲突，其严重程度决不小于亨廷顿教授所说的“非西方国家”同“西方国家”之间的差别和冲突，两次世界大战并非发生于后者之间，而是发生于前者之间，就是无可辩驳的证据。究竟师法西方哪一个国家方才算是“进入西方”？如果师法西方所有国家，而西方各国之间差别和冲突又如此严重，岂非是要将这些差别和冲突全部移植到东方来？二，西方各国文明的发展历程表明，他们中间的任何一国在选择和构建自己的价值体系和实践模式时，都不能不从本国既有的历史条件和现实资源出发。盎格鲁——撒克逊型的个人至上的价值体系和自由市场经济实践模式，莱茵型的国家至上的价值体系和发展至今已渐成熟的社会市场经济实践模式，实际上都凝聚着他们本国先前的全部历史演进过程，包含着本民族的世世代代先辈留下的全部遗产。东亚各国曾致力于使自己的国家“进入西方”的仁人志士们，在经历了多次失败的打击以后，终于发现，没有西方各国先前的历史发展，依靠着本国历史所提供的全部资源，事实上根本不可能在东方土地上复制出一个新的“西方”来。三，一个多世纪东亚各国苦难的历史还表明，来到东亚的西方各国在这里所建立的是血

腥的殖民统治秩序和半殖民地统治秩序,他们从来就没有真正支持过东亚各国经济上、政治上、文化上“进入西方”。只要回顾一下荷兰在印度尼西亚的统治,西班牙及美国在菲律宾的统治,英国在马来西亚、新加坡和缅甸的统治,法国在越南、柬埔寨、老挝的统治,便不难了解这一历史的真相。即以文化本身而论,这些西方国家在他们所控制的殖民地,长者经营了二三百年的,短者也经历了数十年,他们所关心的是自己的殖民特权和殖民利益,根本不重视哲学、艺术、文学和其他高层次的文化,他们给东亚地区带来的主要是殖民主义的文化,很少西方文化的精华,西方文化中的糟粕倒广为泛滥。列强在中国也不例外。东亚地区各国,都是在经历了长期反殖民主义的斗争取得了民族解放和国家独立以后,又经历了反复探索,方才寻找到适合于本国实际条件的现代化之路。

亨廷顿教授在对东亚历史的了解方面失误之三,是对儒学的内涵、外延及其过去、现今的变化,缺乏真切的了解,对儒家同其他学派、其他文化的关系所作的判断,背离了客观的历史实际。儒家学说,按照陶希圣的概括,原为“封建贵族的固定身分制度的实践伦理学说”,其后经历七次重大变化:一变而为自由地主阶级向残余贵族争取统治权的民本政治学说与集权国家理论;再变为取得社会统治地位的地主阶级之帝王之学;三变而拥抱道教与佛教;四变而道士化;五变而禅学化;六变而经世济民化;七变而三民主义化^⑥。每一时期,在儒家总名之下,又分作许多派别。如韩非《显学》所说,孔子死后,儒家即分作八派:子张之儒,子思之儒,颜氏之儒,孟氏之儒,漆雕氏之儒,仲良氏之儒,孙氏之儒,乐正氏之儒。纵观儒家思想发展史,孟、荀对峙,汉代经今古文学对峙,宋代朱、陆对峙,清代汉

学、宋学对峙,儒家思想就其自身而言,两千多年中从来就没有统一过。但是,各派之间,并非没有共同之点。以仁为中心的社会价值取向,以内圣外王为最高境界的人生价值取向,以部分与全体交融互摄的整体性思维为其主要特征的思维方式,以“极高明而道中庸”为其根本准则的行为方式,由以使政治高度泛化和道德高度泛化为其基本使命的“礼”作主干的社会教化体系、政治实践体系,所有这些,便是儒家各派大体相近的一些方面。儒学的这些内涵,决定了无论是儒家内部不同学派之间,还是儒家同其他学派及其他文化之间,尽管有着深刻的分歧,激烈的争论,大体上都能和平地共存,除去湘军在同太平军的战争中打起过维护名教的旗号等可数的几次外,从来没有因为思想上、观念上、文化上的歧异而兵戎相见,以致发生西方历史上曾屡屡重演的那种宗教战争。就中国传统文化中最有影响的儒家和道家、法家的关系而言,三者确实经常对立,同时却又经常互补:道家更多地表现了社会下层自给自足生活的需要,法家更多地表现了君主官僚以其集中的权力支配社会的需要,而儒家则更多地表现了使社会下层与上层的要求分别受到抑制并使两者协调的需要。儒家与佛教、儒家与道教、儒家与伊斯兰教,儒家与天主教、基督教、犹太教,都表现了不同的文化特征,但都曾和平地相处。不仅在中国如此,在东南亚、东北亚其他国家,儒家同其他文化都保持了这样一种关系。近代以来,儒家在列强大规模入侵的情况下接触了西方近代文化,产生过文化摩擦与文化冲突,同样没有因此而诉诸武力来解决它们之间的分歧。相反,从康有为开始,梁启超、梁漱溟、马一浮、熊十力、张君勱、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三、徐复观等,连续好几代学者都曾运用他们所掌握的近

代现代西方哲学、西方文化,来对儒学重新诠释,重新构建,力图使之与现时代相适应。当今正与亨廷顿教授同在哈佛大学共事的杜维明教授,所作也正是这一工作。这些事实无可辩驳地说明,亨廷顿断言,儒家将与西方文化截然对立,并因此而可能导致新的世界战争,至少就儒家这一方面而言,是没有任何理论的和事实的根据的。而儒学的这些特征,又正从一个主要的方面表明了新理性主义文化在东亚地区形成,特别是在儒家文化圈内形成,是有着很深远的历史基础的。

三、新理性主义文化与世界 新秩序的构建

亨廷顿教授对儒家、对中国文化、对东亚各国文化抱有成见,对东亚地区正在崛起的新理性主义文化完全不予理会,与之互为表里的另一面,便是视西方文明为切合所有人的普世文明,坚持西方文明既是西方的亦是现代化的,非西方文明要现代化就非西方化不可。正是这双重错误,使亨廷顿教授在构建世界新秩序方面作出了文化上的误导。

现代化并不等于西方化,现今应当说已成为人们的常识。现代化包含着市场化、工业化、城市化、世俗化、中产化、媒介参与、民主化、世界化等等质素。历史学家 C. E. Black 在他的名著《现代化之动力:比较历史研究》中,将现代化同人类诞生,从原始社会转向文明社会并列为人类社会的三大革命转变,正因为如此,现代化包含有心智的现代化、政治的现代化、经济的现代化、社会的现代化、心理的现代化等多层次、多方

面的内容^⑦。现代化发端于西方,并以西方为中心而向全球扩散,就其科学技术在经济和社会发展中发挥主导作用、俗世社会取代圣化社会、变革的渐进性与全面性这些方面而言,西方现代化模式具有全球性的普遍意义;而如何发展科学与技术,如何实现工业化、城市化、世俗化,西方不同国家有不同的途径;至于现代化的其他各个方面,渊源于原先的宗教、哲学、文学、艺术、社会心理、风俗习惯和此前的社会结构、家庭和社区制度、政治传统等,西方各种模式就更加难以具有全球性的普遍意义。现今事实已经表明,现代化并非西方国家的专利,儒家、佛教、伊斯兰教以及其他各种文化,都有可能在自身文化的基础上逐步走向现代化。将现代化等同于西方化,西方模式说成切合所有人的普遍模式,充其量也只是唯我独尊的西方中心论老调新弹,重复文化上的民族沙文主义。

对西方文明自身,对非西方文明,双重的偏见,使亨廷顿教授对世界各种不同文化、不同文明的关系及其走向作出了错误的判断。冷战结束,人们正在努力构建世界经济新秩序和世界政治新秩序。冷战究竟因何而结束?二次大战后的雅尔塔体制和所谓两大阵营,核心是美苏两极强权政治及全球范围的互相争夺,他们彼此在对方的势力范围内不断从事政治颠覆、经济封锁、武装干涉,成为国际形势长期紧张的主要根源。使这一局面改变的决定性因素,是越来越多的民族与国家主体精神高涨,坚持从本土历史与现状出发,选择适合于本土的发展道路,将经济和社会的发展视为最重要的任务,他们不能再容忍强权政治以及由他们造成的冷战格局;而全球范围内科学技术革命浪潮的高涨,资金、技术、信息、生产、贸易、资源配置的国际性越来越强,通过跨国公司、繁多的国际组织和

日渐成熟的国际金融货币机制、国际收支平衡机制、国际贸易和环保机制、国际能源与资源开发利用机制,国际合作、国际协调越来越发展,又为以和平与发展取代冷战提供了强大的物质基础。与此相应,文化上的多元主义、跨文化的交流、不同文化之间的对话取代欧美中心论而发展起来。人们在致力于经济建设和社会发展时,面对人类自身又一次大的解放,都开始注意从各种文化资源特别是本国文化资源中吸取营养,推动科学、道德、艺术的进步,以提升人的知、情、意的品味,追求真、善、美新的境界,使人的精神得到新的升华。各种不同文化、不同文明也正是在各自个性的高扬之中,通过对话、交流、渗透,增加了解,互相借鉴,互相吸收,使世界文化的发展开始从欧美中心论以及与此相联系的文化霸权主义、文化殖民主义支配下解脱出来,开始从形形色色的文化上的民族沙文主义和民族虚无主义的对峙中解脱出来,而形成一种既保持各个文化系统的个性,又更多地互相融合、互相贯通的新文化。东亚地区的新理性主义文化的崛起,就是其中一大成果。世界各种不同文化、不同文明的这种新的关系、新的走向,有助于克服冷战遗留下来的大量问题,也有助于国际经济和政治新秩序构建在一个新的文化或人文的基础之上。亨廷顿教授对世界文化多元及多样化的发展在价值评判上却作出了完全否定性的结论,继续坚持以西方文化压倒和取代世界上所有其他文化,不仅仅是无视文化发展自身的人文意义,无视各国历史文化资源在其本土现代化进程中的积极作用,而且是一次重复冷战时代的做法,将文化纯粹视作政治斗争与经济斗争的工具,明显是利用文化上文明上的霸权主义、殖民主义来继续保持西方正在削弱和丧失中的政治与经济强权,尤其是

其军事上的强权,这实在不能不令人感到遗憾。

亨廷顿指责众多的批评者对冷战结束后的世界格局没有能提出一个新的总架构,足以取代他的“文明的冲突”这一模式。今天的世界上,文化上的民族主义狂热确实是存在的。亨廷顿教授所代表的思潮,应当说,也是其表现之一。但是,隐藏在文化民族主义狂热背后的,本质上仍然是经济利益与政治权力的冲突。今天世界所面临的最大问题,仍然是经济与社会发展问题。1990年,世界上占人口20%的最富裕者的收入同占人口20%的最贫穷者的收入相比,前者是后者的九十倍,而三十年前,二者的差距还只是三十倍。占世界人口25%的发达国家,消耗了世界能源的70%,金属的75%,木材的85%,粮食的60%。广大发展中国家由于经济不发达,人口膨胀,劳力过剩,教育水准低下,饥饿频仍,环境恶化,社会经常动荡。发达国家之间,发展中国家之间,由于新的发展不平衡,谋求建立国际经济与政治新秩序同保持国际经济旧秩序的冲突在深层次上继续展开。这里的问题,并不是什么语言、信仰、种族、宗教、习俗等等文化的问题,根本上仍然是经济与政治本身的问题。发达国家与广大发展中国家的矛盾,发达国家相互之间和发展中国家相互之间的矛盾,靠引导非西方国家在文化上“进入西方”解决不了,当今世界经济和社会的发展,正在成为整个人类所面临的中心任务。为了推动发展中国家更迅速地向前发展,为了使南北东西各国之间在世界经济和社会发展中建立起不是互耗而是互利的关系,必须进一步改变以前以欧美为中心建立起来的国际产业体系,以不平等交换为基础实际上是在不断掠夺发展中国家的国际贸易体系及国际金融体系,要在穷国与富国之间,在富国与富国之间,在穷

国与穷国之间,建立能够促进各方面形成优势互补关系的经济、政治规范。置这一切于不顾,而用所谓“文明的冲突”来解释今天世界上发生的军事和经济力量的角逐,以及为领土和控制范围而展开的斗争,不但会将国际经济、政治冲突的解决引入歧途,对国际经济新秩序和国际政治新秩序的建立产生误导,而且会给世界文化自身的发展,人类自身人文素质的提高带来严重损害,因为要让文化、文明为经济、政治方面的问题负担起决定性的责任,决不是给文化、文明的过多的荣誉,而是实际上使文化、文明成为政治、经济的婢仆、杀手,而丧失自身独立的价值。

亨廷顿教授在《文明的冲突?》的结束语中,在强调西方国家保护其自身利益的同时,又说:“西方国家也需要深入了解其他文明的基本宗教和哲学主张,以及洞悉他们是如何理解自身利益的。这需要西方致力去识别和其他文明间的共通性。”最后,亨廷顿教授还说:“不会有普世的文明,有的只是一个包含不同文明的世界,而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存。”应当说,这些见解都非常出色,但是,亨廷顿教授全文的基调以及他所提出的西方文明压制儒家——伊斯兰文明的全球战略,与这一结论却完全不协调。西方文明仍在继续发展过程中,非西方文明也正在发展过程中,东亚正在崛起中的新理性主义文化表明,无论是儒家文化、道家文化,还是佛教文化,伊斯兰教文化都可以对人类提升自己的人文水准,实现真、善、美全面发展的目标,作出自己的贡献。当整个世界都在通过经济与政治本身的发展,解决冷战结束后人类所面临的各种历史遗留问题与新生的问题,陆续实现从古代文明向现代文明转变的这一宏伟的历史性转折时,人类只有

更加自觉地重视自身所特有的文化性或人文性,利用原有的各种文明作基础,在多元文明的对话、切磋、沟通、相砺相长中,不断提高自己的文明程度,才能在面对全球范围内的转型所带来的诸多失序、无序态而不慌乱,才能在逐步实现物质生活的现代化时,在精神生活方面不至产生价值遗失。

注 释

① 刊于美国《外交》1993年夏季号。台湾《中国时报》1993年6月22日—25日以《全球文化冲突的时代来临了?》为题,将该文译成中文发表。香港中文大学中国文化研究所《二十一世纪》1993年10月以《文明的冲突?》为题,译载此文。

② 见日本《中央公论》1993年12月号。

③ 黄俊杰:《儒家思想与战后台湾:回顾与展望》,见赖泽诵、黄俊杰主编:《光复后台湾地区发展经验》,中央研究院中山人文社会科学研究所专书(27),1991年10月台北出版,第1页。

④ 英国 R. O. Winstodt 所著《马来亚史》(新加坡 1962 年)记述马来西亚先后从印度接受了佛教、婆罗门教、印度教,继而又从阿拉伯接受了伊斯兰教,今其国教即伊斯兰教,近代以来又从欧洲接受了天主教、基督教。中国文化在这里也有一些影响。所有这些不同的文化在马来西亚相逢,并未形成亨廷顿教授所说的最持久最暴虐的冲突。印度尼西亚 S. Pane 所著《印度尼西亚世史》,叙述印度尼西亚原先主要受佛教和婆罗门教影响,其后以伊斯兰教为国教,特别强调了这些不同文化在印度尼西亚的相遇,出现的主要趋向是新旧调和,而不是互相冲突。查阅有关东南亚其他国家的史著,可知:菲律宾多受印度文化影响,后奉伊斯兰教为国教;缅甸、泰国信奉佛教;柬埔寨、老挝多信奉佛教;越南受中国儒学影响较深,信奉佛教者也甚多。

⑤ 构成中华民族的各族,有相当多一批所信奉的依然是自然崇拜、动植物崇拜、灵魂崇拜等原始宗教,如侗族、佤族、布朗族、德昂族、

哈尼族、傈僳族、畲族、黎族、苗族、布衣族、水族、景颇族、独龙族等。信奉原始宗教及萨满教乃至喇嘛教的有满族、锡伯族、鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族、达斡尔族等。信奉伊斯兰教的还有回族、东乡族、保安族等。信奉佛教的有傣族、阿昌族、羌族等。土族主要信奉萨满教、佛教、道教；土家族信奉佛教、道教、天主教；朝鲜族要信奉天道教、大宗教、儒学、佛教；白族主要信奉本主教、佛教；普米族主要信奉归汗教；壮族信奉巫教、巫道教，儒学在他们中基本上都不占支配地位。

⑥ 陶希圣：《士大夫身分的意识形态——孔子学说之发展》，见《中国现代思想史资料简编》第三卷，浙江人民出版社，1983年，第70—71页。

⑦ C. E. Black: *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, N. Y. 1976. pp. 1~5, 9~26.

（原载《上海文化》1994年第4期。

作者姜义华，复旦大学教授）

徐国琦

美国文化心理情结 与文明冲突论

美国哈佛大学政府系伊顿讲座教授塞缪尔·亨廷顿 (Samuel P. Huntington) 在 1993 年 6 月号《外交》季刊, 发表了一篇题为《文明的冲突?》的著名文章。文章问世后, 引起各国政界与学界人士的广泛注意。影响所及, 已远远超出一般学术论著。

亨廷顿的“文明冲突”论的主要观点是, 后冷战时代的国际关系发生了重要变化, 经济、军事、外交、意识形态等冲突已不再是未来国际冲突的主要根源。“文明”将在国际关系中扮演主要角色, 文明的差异将成为国际冲突中的主要根源。亨廷顿甚至断言, “未来的全球冲突, 将是文明冲突,” 文明的分界线将是战场的对峙线^①。“下一次世界大战, 如果发生的话, 将是文明之间的战争^②。

亨廷顿对自己的这一理论颇为得意, 自视甚高, 认为它是目前国际关系方面最佳理论。他在 1993 年《外交》季刊第 12

期答覆别人批评的文章中,以咄咄逼人的语气写道,未来国际关系中的主要冲突之源,“如果不是‘文明’的话,又是什么?”并毫不掩饰地称其理论建立了“后冷战世界的范式”^③。俨然以新时代的“X”文章主人自居^④。

然而,亨廷顿的这一理论一问世,即引起广泛批评,和者甚少^⑤。遗憾的是,这些批评意见,大多攻其一点,不及其馀,因此显得有点缺乏力度。例如,几乎无人把亨廷顿的理论放到美国文化心理模式内加以考察。依笔者浅见,只有从研究美国文化心理出发,才能真正把握美国的学术思潮,真正理解美国外交决策的底蕴,并在一定程度上,认清美国外交政策发展的逻辑,进而抓住亨廷顿文明冲突论的症结之所在。

—

美国外交政策与其民族心理密不可分,换言之,外交理论基本上是心理文化的产物。美国是一个民主的国家,民族心理因素在外交上的影响尤其突出。那么,美国的心理情结究竟包括那些内容呢?概括起来,它应至少涵盖下列方面:第一,美国例外观(American exceptionism)。美国人从立国之初,由于历史及地理因素诸方面的影响,即形成美国与众不同的心理,认为美国处处高人一等。美国的政治制度、政治文化等都较它国优越,它是人类的新大陆,代表着人类最美好的未来。美国有理由把这种优越的政治制度及政治文化,向其它地区扩张。这是美国的“天定使命”^⑥。美国历史上几大外交策略,如孤立主义、门罗主义等,以及几次重要对外战争,如美墨(西哥)战争、

美西(班牙)战争等,在某种程度上,都可说是这种美国例外论的产物。美国外交政策上的两个重要内容孤立主义及扩张主义,也是由例外论衍生而来,两者构成了美国例外观的双刃剑。

美国心理情结的第二个内容,便是美国民族心理的偏执狂心态(Paranoid style)。强烈的与众不同心理必然导致心理偏执,并与美国例外论遥相呼应。这种偏执狂心态充分体现美国民族心理的不健全或不成熟。导致这种情形不外有几个原因。一个因素可能与美国历史短暂有关,短暂的历史极可能导致美国作为一个民族,缺乏深沉。另一个因素应该与美国社会的构成有关,美国是一个移民国家,社会流动性很大。人们的社会地位不固定,但每个人都有很高的期望,这种现象反映在国际关系方面,便是大起大落的心理征兆。一旦己方得胜,便以为其一切都比对手强。反之,一旦对方略占上风,辄以为大难临头,不知所措,以致对外交上许多问题作出过分反应。1957年苏联卫星率先上天,美国举国上下出现一片恐怖;80年代后期席卷美国各阶层在内的有关美国是否衰落的辩论^⑦,都是这种心理的很好例证。已故著名美国思想史专家理查德·霍夫斯塔特(Richard Hofstadter)便指出,苏联卫星事件“不仅仅是对美国民族虚荣的一大打击,”更重要的,它促成了美国“全民族自责大合唱”^⑧。亨廷顿则对美国人汲汲于美国是否衰落的辩论现象,表示出浓厚兴趣,并曾专门撰文指出,这种辩论是美国心理文化因素使然,而并不是对现实的分析^⑨。这种心理的产生,可能与美国政治体制也有关联。法国杰出的美国观察家阿历史斯·托克维尔(Alexis de Tocqueville),便从美国的政治制度上分析产生这种现象的必然

性。他在其不朽著作《美国的民主》一书中,曾敏锐地注意到,“不可否认的是,民主制度很容易促成人类的嫉妒之心。这固然由于民主制度提供了使人们上升到同一水平之途径,但更重要的原因是,民主制意味着永远让人不满足。(因为)民主制唤起和助长了人们追求平等的激情,但却不能让人完全满意”^⑩。

由于理想与现实很难一致,从而很容易导致美国人的心理危机,并影响美国的外交政策进程。孤立主义与扩张主义,唯我独尊与惊慌失措,这些内容看上去自相矛盾,但都是美国民族心理在其外交政策中的体现,也是美国历史上不争的事实。美国历史上的几次重大外交事件,在很大程度上与心理危机有关。美西战争、朝鲜战争、古巴导弹危机、越南战争等,都是这方面的具体事例。美国民族心理的大起大落及多变性不仅仅局限在本世纪,它贯穿了美国整个历史。著名的美国民族诗人沃尔特·惠特曼(Walter Whitman)以毕生心血来撰写美国民族史诗《草叶集》(*Leaves of Grass*),并无数次加以修订,但终因把握不住美国多变的心理,在修订过程中,每每陷入束手无策的境地^⑪。

美国民族心理偏执的第二个主要体现,是强烈夸张敌国的阴谋和危险性。霍夫斯塔特在其专门研究美国政治偏执狂心态的著作中,特别强调这一点。霍夫斯塔特认为,政治上偏执狂心态的一个主要特征是,将“庞大阴谋理论系统化”,总是认为敌对的方面正对本国的政治、文化、生活方式等构成巨大威胁^⑫。把人类历史看成是阴谋史,是克服对手、推动文明前进的历史,是不同文明的对抗史^⑬。霍夫斯塔特的这一见解实乃精辟之见,并为美国历史所证实。例如,在19世纪,美国总

是担心欧洲势力侵入美洲,颠覆美国的政治、经济制度。到了20世纪,特别是30年代经济大危机以后,害怕纳粹主义、法西斯主义、共产主义等威胁美国的政治制度及本身生存之心理,影响到美国生活的每一方面,特别是外交政策上。20年代美国出现的所谓“红色恐怖”,50年代的臭名昭著的麦卡锡主义等,都是美国民族偏执狂的明显体现。自命为追求民主、自由的威尔逊政府,其邮政总长阿尔伯特·西德尼·伯尔逊(Albert Sidney Burleson)及总检察长米切尔·帕尔麦(A. Mitchell Palmer),在反对“红色恐怖”的幌子下,曾从事许多非法勾当。甚至连著名的经济学家凡勃伦(Thorstein Veblen)所著学术专著《德意志帝国与工业革命》一书都被邮局查封。将当时美国社会的气氛,喻之为“红色恐怖歇斯底里”,实乃恰如其分^④。

50年代的麦卡锡主义更是集歇斯底里之大成,麦卡锡主义的基本内容是反共、反苏。但其狂热、残酷、疯狂之程度,同中国的文化大革命则有许多共同之处。例如。麦卡锡主义不喜欢专家与美国外交政策不符的正确观点,因此断送了美国一代杰出的中国问题专家的前程。麦卡锡主义也不喜欢海外关系,怀疑与共产党国家保持关系的人士,将这些人斥为共产党特务或间谍。著名的中国学家费正清(John King Fairbank, 1907—1991),杰出的蒙古学家欧文·拉铁摩尔(Owen Lattimore, 1900—1989),都因为曾去过中国,在50年代被莫须有的攻击为中共或苏联特务。麦卡锡主义与中国文革的比较研究还可以一直做下去,因超出本文范围,此不赘述。值得一提的是,麦卡锡时代虽已成为历史,但留下痕迹之深,甚至到后冷战时代的今天,我们仍能感觉到。一个有趣的例子便是,

1994年1月中旬克林顿总统的国防部长候选人英曼(Bobby Ray. Inman)宣布退出提名,理由就是“现代麦卡锡主义”正跟他作梗。这一指控是否有理,我们且不去管它,但由此可见麦卡锡主义在美国政治上影响之一斑。

美国民族心理文化的第三个特征是美国人对外交政策的制定采取道德化和浪漫化的态度。美国作为一个民族,缺乏真正的历史感,他们属于目标取向的民族。对复杂的国际问题应用非黑即白的态度,很少考虑这种作法所引起的实际后果。美国的许多冷战政策,特别是卷入越南战争,便是这种外交政策取向的最好例证。美国人这种对外交的态度,经常导致其外交政策上的现实主义与理想主义取向的相互矛盾。伍德罗·威尔逊的理想与道德主义外交政策,哈定与柯立芝政府奉行的赤裸裸的现实外交等,便是这种取向矛盾的典型体现。这种矛盾的结果是导致美国的外交政策,从短期目标看,可能显得精明、务实、富于实效,但从长期目标看,则显得幼稚、不切实际、不知所措。从哲学意义上看,这种态度是美国实验主义哲学的反映。另一方面,这种态度也是美国历史经历使然。美国立国较短,经验有限,第二次世界大战后,又突然成为超级大国。无论是军事上、经济上、战略上,都处于南面称孤的地位。一时之间,趾高气扬,得意忘形,老子天下第一的心态,极其明显。美国历史的巨大成功与得天独厚的外在地条件,很容易使美国人产生对外交政策简单化、浪漫化的态度。

从美国立国到冷战终结这一历史看,整体上说,民族心理对其发展起了良好的推动作用,是美国赖以成功的主要动力。在19世纪,美国的民族特性使其在内部发展方面,有奋发向上的斗志,在外交上有强烈的扩张精神,终而成为世界大国。

到了 20 世纪,这种民族心理导致美国一心问鼎世界霸权,加入两次世界大战,并最终成为超级大国。冷战时期,他们有苏联作为主要敌人,故在外交政策上,虽屡犯错误,但毕竟在整体上还有一个外交目标参照系。后冷战时期伊始,美国人虽狂欢一阵,庆祝冷战的胜利,高呼“历史的终结”、“一统天下的来临”等等,但胜利的喜悦如海市蜃楼一般,很快消失殆尽。一方面,冷战结束后的国际关系,比以前更复杂、更危险、更不可控制。另一方面,美国人发现,赢得冷战的并不是美国,而是日本、德国等经济大国。美国人感到的是日子不比过去好,国家在衰落,并由从前的头号富国下降为最大的债务国。所以,冷战的结束带给美国人的大多是失落、迷茫,不少人要求美国应埋首本身事务,有回到新孤立主义倾向。许多国际问题专家也纷纷发表形形色色的观点,亨廷顿便是其中之一。他的文明冲突论带有浓厚的美国民族心理文化的烙印,是典型的美国文化土壤滋生出来的产物。

二

亨廷顿文明冲突论的一个突出弱点是他未能摆脱美国文明优越感,也没有完全避开美国例外论的影响。他的文明冲突论实际上是把美国为首的西方文明置于超越地位。所谓“西方文明”与“非西方文明”的思维模式,与过去所说的“新大陆”与“旧大陆”的说法,冷战时期的“我们”与“他们”、“资本主义”与“共产主义”、“民主制”与“极权制”等概念没有什么差别,所以,所谓文明冲突论是在冷战思维模式下,把世界简单两极化

的体现。我们并不是机械反对用两分法来分析国际关系。马克斯·辛革(Max Singer)和阿隆·威尔达沃斯基(Aaron Wildavsky)的两分法就比较接近现实。他们在其最近出版的《世界真秩序》(*the Real World Order*)中,把后冷战时期的世界分为两个部分,一个部分是所谓“和平区域”(Zones of Peace),由发达国家组成,虽然其间不乏经济冲突,但兵戎相见的可能性很小。另一个部分是所谓“发展与动乱地区”(zones of development and turmoil),主要由不发达或发展中国家组成。在该地区,传统的均势外交、战争、革命、动乱等,仍将为国际关系的主要特征^⑮。历史学家约翰·刘易斯·盖第斯在1991年《外交》季刊春季号上的一篇文章中,也是用两分法来分析国际关系的。他指出,影响未来国际局势的主要力量有两种,一是结合力(integration),另一个是离心力(fragmentation)。信息革命、世界经济一体化、集体安全、理念的融合、和平等属于结合力范畴。民族主义、经济保护主义、宗教的差异、社会或地区的不平等之类,则构成离心力。结合力与离心力之间谁占优势,将大大影响后冷战时代国际关系。未来的国际冲突主要就是结合力和离心力之间的冲突^⑯。

包括上述观点在内的诸多主张,虽有不少有待斟酌之处,但他们比亨廷顿文明冲突理论的高明之处在于,他们认识到后冷战世界与过去之间存在一个质的差别,并力图跳出旧的冷战思维模式。我们不能接受亨廷顿文明冲突论的一个原因就是他的思考方式。在后冷战时代,亨廷顿仍继续带着美国19世纪和冷战时期的有色眼镜来看未来的国际关系,至少在方法论上是不可取的。

后冷战时代的国际社会是一个严重相互依赖的社会,许

多重大的国际事务,如环境问题、防止核扩散问题、市场问题、战略问题、国际恐怖问题等等,都需要各国合作才能解决。所以,未来的国际关系应该是文明走向和平共处,而不是走向严重冲突。而且,人类已经进入信息社会,未来的“信息超级高速公路”(information super-highway)将会彻底改变国际关系框架,改变人类生存结构,把人类更加紧密地联系在一起,从而使人类相互理解的机会越来越大。综观历史,科学技术对国际关系影响极大。如果通讯技术发达的话,就不会有第二次英美战争,这是一个明显的例子。后冷战社会还有一个重要特征是,现代化、民主化是各国发展的必然走向,亨廷顿作为这方面的专家,曾在他的《第三次民主浪潮》一书里,对此作过充分论证,认为世界民主化是沿着“进两步,退一步”的模式前进。如果把现代化作为现代文明主要标志,那么,未来则有可能出现一个全球文明或超级文明。苟如是,不但文明冲突将不会是未来国际冲突的主要原因,甚至大规模战争的可能性也将越来越小。麦克尔·道义(Michael Doyle)便指出,在后冷战时代,民主国家之间的大规模战争可以避免。其根据有三:制定外交政策的民主程序;对诸多观念的集体认同;维持和平符合相互依赖性国际社会的共同利益^{①7}。在这种情况下,人类更需要用新的观念、全球的观念,去重新思考国际关系,而不是在固有的思维模式下徘徊。

亨廷顿的文明冲突论除尚未摆脱新瓶装旧酒之嫌外,其文明冲突论的关键词(Keyword)“文明”的定义也颇有问题。亨廷顿认为,“文明是一个文化的实体,”“是民族之间的最高文化组合及最广泛层次的文明认同”^{①8}。亨廷顿的定义有两个不足之处。一是将文明静态化,好像文明冰封多年后,仍能依

然如故,忽视了文明的动态含义,因为文明毕竟是随着时代变化而变化的。二是亨廷顿的定义过于偏重文化方面。实际上,文明似乎应包括农业文明、工业文明、信息文明甚至现代文明等多种意义。如从现代化意义来看,追求现代文明是各国共同目标,则不存在同非西方文明的冲突。如从文明的地理意义上来看,则从15世纪起,就已经开始了西方文明同非西方文明的冲突,没有必要就此大作文章。而且,文明一词充其量只有一个概念而已,大概谁也无法确切指出“西方文明”的地理分界线。法国杰出的史学家布罗代尔在其《文明史》一书中指出,“文明”一词包涵道德上及物质上双重含义^⑮。笔者认为布罗代尔的这一说法颇有见地。在后冷战时代,随着意识形态上国际冲突的削弱,人类交流的不断加强,“文明”定义的物质属性会越来越重要。因此,如果我们硬要从文明角度去分析未来国际冲突,恐怕爱德温·托夫勒(Edwin Toffler)的解释比亨廷顿的文明冲突论更具说服力。托夫勒在他新近出版的《战争与反战争》一书中,把文明划分为三种,即所谓第一次浪潮文明(农业文明),第二次浪潮文明(工业文明),以及目前正方兴未艾的第三次文明(信息文明)。人类正进入一个“地缘信息”而非“地缘经济”时代。文明的冲突便是这三种文明之间的冲突^⑯。显然,托夫勒的文明冲突说与亨廷顿的文明解释之间的差异,不仅仅是对文明定义的广狭义之分歧,还体现了双方对文明属性完全不同的理解。托夫勒的所谓“超级文明”(super-civilizations)冲突,虽不免失之空泛,但在某种程度上,可以说该解释触及了未来国际社会冲突的实质。

亨廷顿文明冲突论最主要的弱点是其未能摆脱美国心理文化中的偏执心态,西方霸权思想在亨廷顿的著作中一再作

崇。亨廷顿同许多西方学者一样,希望美国或西方文明永远维持霸权地位。然而,历史的发展并不以人的意志为转移。美国及西方文明的没落已成为不争的事实。世界上并不存在一个永恒不衰的文明。但亨廷顿未从历史发展的视角去理解这一事实,却将其视为所谓文明冲突的征兆,并危言耸听地声称,文明之间发生战争的时代已经来临。这种思维方式无疑带有美国心理文化偏执的烙印。在亨廷顿的脑海里,西方与东方是完全不同的两个世界。那位以“白人的负担”一语著称的诗人吉普林(Rudyard Kipling)便这样写道:“啊,东方是东方,西方是西方,两者永不会相会”^①。不管亨廷顿承认与否,他的论文出发点与这位诗人的想法并无质的差别。正是在这种排斥东方的心理支配下,西方普遍存在“非我族类,其心必异”之念。正如哥伦比亚大学教授爱德华·塞义德(Edward W. Said)在其《东方主义》(*Orientalism*, 1978)及《文化与帝国扩张主义》(*Culture and Imperialism*, 1993)等书中指出,西方文化对东方文化存在着严重的歧视及狂妄自大心理。西方存在一个“我们是这样,他们是那样”的思维定式^②,这种思维定式实际上是西方帝国扩张文化的产物。并且直到今天仍深刻影响西方社会。这种思维定式的结果必然会人为导致东西方隔裂^③。

这种思维定式明确地体现在亨廷顿的文明冲突论中。他的逻辑是:非西方国家一旦获得巨大发展,或要追求自己在世界上的合理地位,便要与西方对立,便会出现文明冲突。亨廷顿在文章中论证后冷战时期为什么是文明冲突时指出,在后冷战时代,非西方文明“不再是历史的客体”,而和西方一样,成为“历史的推动者和创造者”^④。“非西方[国家]用非西方之

道来影响世界的意愿及资源日益增强”，不可避免会导致“处于权力峰巅的西方同非西方对抗”^{②5}。

亨廷顿的这种推理其实并不具逻辑性，因为其它文明的现代化，并不一定就是反西化，对人类美好社会的追求，是东西方共同向往的目标。亨廷顿所认为的文明冲突，实际上是非西方文明国家对国际社会平等的追求。由于西方的称霸地位，这种非西方文明国家的平等要求必然与西方的利益发生冲突。这里冲突的不是文明，而是西方的切身利益及西方的狂妄自大，与非西方国家的合理要求之间的冲突。在很大程度上，这也是西方长期以来奉行帝国扩张政策及唯我独尊政策的结果。这是西方自己应首先检讨的事实，而不是非西方国家对自身文明意识增强的结果。将多年来遭到不平等待遇的民族要求与西方平等相处的正义呼声，视为文明的冲突，是一种偷梁换柱的做法。亨廷顿在其文章中一再援引伊斯兰与西方的文明冲突，这一做法至少有两个错误。一是逻辑上的，伊斯兰是宗教，西方是一个地理概念，两者不可类比。第二是认识错误。诚然，在中东的不少信仰伊斯兰国家（世界上最大的伊斯兰国家印度尼西亚与亨廷顿所说的伊斯兰根本就对不上号），有强烈的反西方迹象，但是，正如美国著名学者威廉·菲夫（William Pfaff）最近指出，过去三个多世纪的伊斯兰经历，一直是对西方思想及道德的屈从^{②6}。在此历史背景下，这些伊斯兰教国家为了平等，为了追求他们认为更好的社会秩序，起而与西方抗争。这种反抗，并不意味着它们反对一切西方的价值观。例如，现代化是西方文明的一个主要特色，诚如布热津斯基所言，伊斯兰教并非全盘反对现代化。它反对的是屈从于西方文化的现代化^{②7}。但这在亨廷顿看来，便是文明的冲突了。

似乎西方文化、价值观永远处于控制地位,才算文明和睦相处。西方的帝国扩张传统及其遗产,西方对中东政策的双重标准,如牺牲阿拉伯利益来支持以色列;用武力把伊拉克赶出科威特;对波斯尼亚出现的惨绝人寰的种族灭绝及残杀,对以色列在黎巴嫩的侵略等熟视无睹,所有这些因素,都在很大程度上影响了伊斯兰国家对西方的态度。亨廷顿未从历史背景出发,未从西方文明内部矛盾出发,就贸然提出文明冲突的结论,造成立论方法上的误区,在实践中易将人类引入歧途。

如果我们站在更高层次,摆脱狭隘的自身文明优越感,心平气和地来看“文明冲突”这一问题,也许我们会得出与亨廷顿完全不同的结论。所有不同文明的国家都清楚,后冷战时代对各国都是严重挑战。如何提高人类生活水平,完善社会制度,改善生存环境,是各国面临的共同任务。所有文明都有不完善的地方,都需要改进。非西方国家面临的民主问题、法制问题、现代化问题,固然极其严重,但西方国家所存在的社会问题也令人谈虎色变。人欲横流,以邻为壑,贫富不均,极端个人主义,精神空虚,福利制度不健全,人人缺少安全感等等,是西方普遍存在的大问题,其中尤以文化问题最为重要。西方存在的社会问题之严重,导致目前在美国与欧洲学术界存在一种对西方文明前景的悲观论调。例如,小阿瑟·施莱辛格(Arther M. Schlesinger, Jr.)在其近著《美国在解体》(*Disuniting of America*)中,就对当前美国存在的许多严重的社会问题、文化问题、种族矛盾等诸问题,向美国提出严重警告。他认为,如果美国不正视这些问题,美国的凝聚力会大大削弱,并可能导致美国的解体^②。有些人认为这些悲观论点并不反映客观现实,因而将此现象解释为学术界的一种时髦象征。

在这些悲观论者看来,唯有对后冷战国际关系持悲观立场,方显得出其道德的严肃性。

然而这种所谓时髦,并不能掩盖一些西方学者不愿承认的事实,即西方在政治上、经济上逐渐衰落,在社会生活方面,世风日下,道德沦丧。布热津斯基认为,文化与哲学因素严重影响后冷战时期的国际政治。西方的精神空虚、自高自大及文化困境首先必须得到解决^{②9}。要求改革的呼声,也如许多非西方国家一样,颇为广泛。“改革”一词已成为政客竞选的普遍口号。如是而观,则根本不存在文明冲突,因为各文明国家都在寻找更好的生活模式。诚如《纽约时报》专门作家芙璐拉·刘易斯在1993年底所写的一篇文章中指出,目前西方面临的一系列严重问题,已达到危机程度,并让人对“西方文明的基础产生怀疑”,她暗示亨廷顿的文明冲突论并没有抓住问题的实质,甚至被表面现象所迷惑。因为既然东西方文明都有不足之处,都需要改进,为什么东方国家在现代化过程中追求某种比西方文明更好的社会基础,就是文明冲突了呢?这分明是世界各国家都在追求共同的“社区自由”,而不是所谓的文明冲突^{③0}。

包括亨廷顿在内的许多西方学者对各国同谱文明新篇的现象视若未见,一味渲染文明冲突的气氛,这固然与美国的心理文化有关,同时也与由心理文化引起的美国外交政策的深层矛盾有密切联系。这种矛盾可能包括许多方面,本文只能涉及其中一部分。美国外交政策矛盾的一个方面是其历史健忘症。例如,美国在冷战期间,曾长时间拿美国人作放射试验,特别是残疾人当试验品。并在某些人烟稠密的地带,秘密进行细菌试验。对这些严重侵犯人权的不人道行为,美国政府一直加

以掩盖，讳莫如深，直到最近在新闻界大力追查下，这些事实才逐渐为世人知晓。另一个事实是至少从 1907 年直到 1975 年间，禁止神经病患者、杀人犯等生育是美国各州普遍的作法。Richmond Times-Dispatch 在 1980 年曾报道，在美国至少有 70,000 神经病患者被强制节育。然而，当风闻中国立法机构，将通过法律禁止某些有先天疾病的婴儿出生时，西方各界，特别是美国朝野，立即出现一片责难之声，认为这是文明的差异，指责中国拟议中的法律为纳粹哲学。亨廷顿在其文章中，以中国向伊斯兰国家出售武器作为儒教与伊斯兰联手对抗西方文明的另一佐证。且不说亨廷顿的这一说法，除某些只言片语所谓中国向中东国家出售武器等资料外，没有其它任何证据，但就亨廷顿的逻辑类比到美国本身，便可发现其推论之不合理。据《华尔街日报》在最近一篇详细报道中披露，美国是世界上最大的武器出口国。见下表：

世界军火出口一览表(1989—1992 年)

	战斗机	坦克	直升飞机	军舰	长距离道弹
美国	917	4,948	848	33	484
欧洲*	216	1,046	159	63	797
俄国	231	515	55	11	12
中国	285	191	0	2	63

1993 年上台的克林顿政府一如既往，强烈支持美国军火

* 只包括英国、法国、德国。资料来源：《华尔街日报》，1994 年 1 月 28 日，第 A. 6 页。

商向外推销武器,并把主要目标开始对准第三世界,包括信仰伊斯兰教的国家。按照亨廷顿的逻辑,这里我们是否应推论这是美国同各国文明联手呢?

美国外交政策另一个矛盾是浪漫与不切实际,理想与现实严重冲突。一个明显的例子便是中国的最惠国待遇问题。从浪漫或理想角度出发,美国应紧念人权咒语。但从现实和切身经济利益考虑,则应将两者脱钩。人权与中国最惠国待遇问题困境是美国心理文化的最好体现。有人宣称美国把人权与延长中国最惠国待遇放在一起的做法,无异于拿手枪对准自己的脑袋。或者像美国参议院国际贸易委员会主席,民主党参议员马克斯·鲍可思(Max Baucus)所称的,如果因为人权问题,取消中国最惠国待遇,这等于美国投下了一个经济原子弹。对中美双方来说,都是巨大的经济、外交、政治灾难。用最惠国待遇来迫使它国改善人权,本是冷战时代的产物。是当年为迫使苏联允许犹太人自由离境而设立的,乃一权宜之计。在今天看来,它已是一个过时的工具^⑪。亨廷顿对这种美国外交政策的内在矛盾置若罔闻,没有注意到许多西方政策已经过时,仍着眼于西方文明的差异,在理论上颇有漏洞。

包括亨廷顿在内的一些西方学者,一味强调国际关系中的冲突一面,可能还在某种程度上,出于自身职业的需要。他们一方面是在冷战气氛中成长起来的,习惯了撰写关于对抗的文字;另一方面,他们恐怕唯有继续坚持冲突的论调,方可维持住昔日理论权威的地位。还有一个原因,就是美国的许多政治学者在美国文明优越的心理支配下,常常连外国的人名、地名尚未搞清楚,就发表一番关于此人或此事的宏论,甚至提出一个惊人的理论,这似乎成为美国众多学者的习惯。用《新

闻周刊》在1993年发表的一篇文章的话说,这是美国的“方式”。但正如该文所指出的,“这种方式:是危险的习惯,因为它是以昨日发生的灾难为标准,来解释今天的外交政策困境”^②。

三

亨廷顿的文明冲突论发表后受到多方责难。亨廷顿在反驳别人批评时,公开声称其文明冲突论为新时代的国际理论“范式”,并搬出库恩来为自己理论的诸多不足作挡箭牌^③。照亨廷顿的理解,库恩在《科学革命的结构》里说过,每一个“范式”都有其不完善的地方,所以他的文明冲突论出现诸多漏洞,也是理所当然。亨廷顿究竟能否理解库恩的思想,笔者不清楚。但他曲解库恩的解释,则是事实。库恩认为,一个“范式”首先应是“学术核心”,为诸多学者认同。其次,它应是“表率”,可被用来解释疑难问题,取代旧有“范式”的地位,并弥补旧“范式”的不足。其中心特征是学术界的广泛认同及应用的可靠性^④。一旦某个“范式”出现“异常”,不能正常运作,那么该“范式”则要么被修正,要么被新的“范式”所取代,“异常”不是“范式”应该含有的内容,“范式”也并不是顷刻间就能建立的。亨廷顿错误地把“异常”当成“范式”的内容,并在对许多国际事务解释不清的情况下,就匆忙祭起“文明冲突”论大旗,其急不可待程度,比起当年乔治·布什遽然抛出所谓“新世界秩序”,还要有失妥当。布什总统在他的总统就职演说用了“新范式”一词,来阐述美国的外交政策,但旋即改为“新世界秩序”,

毕竟还算比亨廷顿明智。

阿尔伯特·爱因斯坦曾这样写道,“人们都是用最适合自己的方式创造一幅简单易懂的世界画像。然后力图在某种程度上,用这幅图画来取代现实中的世界,以便战胜世界。画家、诗人、思辩哲学家以及自然科学家,都以自己的方式这样做的”,以满足自身情感的需要^③。毫无疑问,亨廷顿的文明冲突论是他本人情感和世界观以及美国文明心理的产物,其是否能经得住时间和现实的考验,我们还须拭目以待。

注 释

① Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, June, 1993, p. 22.

② ⑬⑭⑮ Ibid, p. 39, pp. 29—30, p. 46, p. 26.

③ Huntington, “If not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World,” *Foreign Affairs*, December, 1993.

④ “X”文章系指美国冷战理论之父乔治·凯南(George F. Kennan)在1947年7月号的《外交》季刊上化名“Mr. X”发表的《苏联权力的根源》(The Sources of Soviet Power)著名论文。该文被美国政府用作冷战理论的基础。

⑤ See, *Foreign Affairs*, October, 1993, pp. 2—26; 香港中文大学出版的《二十一世纪》在1993年10月号及同年12月号发表系列文章,向亨廷顿提出商榷,表达了“另一种声音”。

⑥ “天空使命”,又译“天定命运”,英文原文是“manifest destiny”。1845年由美国人约翰·奥沙利文(John L. O'Sullivan)最先使用。

⑦ 关于美国衰落论战的评细评述,请参阅拙作《美国在危机中》。载中华美国学会与中国社会科学院美国研究所主办的《美国研究》1992

年第1期。

⑧ Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, New York, 1963, pp. 4-5.

⑨ Huntington, "the U. S. -Decline or Renewal?" *Foreign Affairs*, vol. 67, no. 2 (1988), pp. 77-96.

⑩ Alexis de Tocqueville: *Democracy in America*, ed. by Philips Bradley, New York, 1945, vol. 1, p. 201.

⑪ 参阅 Perry Miller, *Nature's Nation*, Harvard University Press, 1967, pp. 12-13.

⑫ Hofstadter, *Paranoid Style In American Politics*, University of Chicago Press, 1965, p. 4.

⑬ See, Robert K. Murray, *Red Scare: A Study in National Hysteria, 1919-1920*, University of Minnesota Press, 1955.

⑭ Max Singer and Aaron Wildavsky, *the Real World Order*, Chatham House Publishers, 1993.

⑮ John Lewis Gaddis, "Toward the Post-Cold War World," *Foreign Affairs*, Spring, 1991, pp. 100-122.

⑯ M. W. Doyle, "Kent, Liberal Legacies and Foreign Affairs," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12, no. 3, 1983, pp. 205-235.

⑰ Huntington, "The Clash of Civilizations?" p. 24.

⑱ Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, translated by Richard Mayne, the Penguin Press, 1993, pp. 3-36.

⑲ Alvin And Heidi Toffler, *War and Anti-war: Survival at the Dawn of the 21st Century*, Boston, 1993, pp. 17-25.

⑳ 语见吉普林 *The Ballad of East and West*.

㉑ Edward W. Said, *Orientalism*, New York, 1978, p. 237.

㉒ Huntington, "The Clash of Civilizations?" p. 23.

㉓ William Pfaff, *the Wrath of Nations: Civilization and the Fu-*

ries of Nationalism, New York, 1993, p. 131.

②⑦ Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*, New York, 1993, p. 190.

②⑧ Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America*, W. W. Norton & Company, New York, 1991.

②⑨ Brzezinski, *Out of Control*, pp. 220—221.

③⑩ New York Times, December 11, 1993, p. A23.

③⑪ New York times, January 27, 1994, p. A 11.

③⑫ Newsweek, December 20, 1993, p. 128.

③⑬ Huntington, "If Not Civilizations, What?" p. 186.

③⑭ Thomas S Kuhn, *the Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970, postscript, p. 182, p. 175, p. 187.

③⑮ Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, New York, 1962, p. 225.

(此文原载《中国社会科学季刊》(香港)1994年春季卷。

作者徐国琦,美国哈佛大学博士候选人)

文明

冯天瑜

“文明冲突决定论”辨析

1989年苏联解体，标志着二战后美苏为首的两大阵营四十余年对垒格局的终结，新的国际秩序正在重组。西方在一阵惊喜之余发现，冷战的收束，并未使和平红利唾手可得，种种矛盾冲突纷至沓来，新旧世纪交替之际的前景，似乎变得扑朔迷离，于是预测峰起。而美国哈佛大学奥林战略研究所所长亨廷顿教授就“转变中的防御环境及美国的国家利益”专题提交的研究报告《文明的冲突？》，便是诸多预测中引人注目的一个。

亨廷顿教授在回应“何种因素将主导今后的世界秩序”这一举世关注的问题时，作出的答复是：“新世界的冲突根源，将不再侧重于意识形态或经济，而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源”。“文明的冲突将左右全球政治，文明之间的断层线将成为未来的战斗线”。我们可以把亨氏的观点称之为“文明冲突决定论”。以下对此论的渊源和得失略作窥探，以就

教方家。

亨氏“文明冲突决定论”的前提是,承认西方中心地位的失落,诸非西方文明再度崛起,与西方文明分庭抗礼,一个多元化的世界正应运而生。亨氏观照全球的战略估量,无疑抓住了当代世界矛盾运动的一个重要特征。这是西方人自己出来修正“西方中心主义”的新一轮努力。

自从人类超越蒙昧时代和野蛮时代,跨入文明门槛,诸文明族类因囿于视野,都曾自认是世界的中心,古代出现过的埃及中心论、希腊—罗马中心论、华夏中心论便是典型代表。而“西方中心主义”虽然与“希腊—罗马中心论”有着某种历史联系,但“西方中心主义”毕竟是近代产物:16世纪以降,西方人(首先是南欧人,继之是西欧人)率先突破自然经济和区域隔绝的束缚,开辟统一市场,创建工业文明,世界历史由分散走向整合。西方是人类历史由中古向近代转型的倡导者和动力源,非西方世界的近代化是在西方影响下发生的。因而在一个相当长的时期,“近代化”与“西方化”被认为是同一概念。这一切促成并助长了“西方中心主义”,而19世纪可以说是这一“主义”的极盛期。黑格尔所著的具有宏阔全球眼光的《历史哲学》,便将西方中心主义(或曰欧洲中心主义)发挥得淋漓尽致。

时至20世纪,“西方中心主义”仍有广泛影响,然而,随着西方自身矛盾向纵深发展(两次世界大战是其突出表现),同

时也由于若干非西方文明历经“凤凰涅槃”式的转型,构成与西方文明既相联系又相区别的另成格调的近代文明形态,日本以及继起的东亚“四小龙”是令人瞩目的代表。这两类事态的刺激,使得一些富于远见的西方学者逐渐突破“西方中心主义”,并以“多元文明论”与之对峙。德国浪漫主义哲学家斯宾格勒身历第一次世界大战,对西方文明深为失望,于是有《西方的没落》一书的撰写;他还针对“文明线性进化统一论”的偏颇,提出“区域文明观”。这里所谓的“文明”,是指封闭自足的,分别都经历着生长、成熟和死亡阶段的、不可重复的文化机体。斯宾格勒把这种“文明”分为八个。继承其学说的英国历史学家汤因比在《历史研究》中,一再批评以西方为唯一可以辨识的文明品种的“一元文明论”,进一步申述“多元文明论”,并把文明分为二十一类,或二十六类,认为今日世界还存在其中的五类,即西方文明、东正教文明、伊斯兰教文明、印度教文明、远东文明。

亨氏《文明的冲突?》一文大体沿袭斯宾格勒、汤因比的观点,不过因时势变迁而有所损益。如果说,斯氏承一战后西方世界的颓势,汤氏面对美苏两霸抗衡的“冷战”格局,那么,亨氏则处于“冷战”结束后的多元时代。这些渐次推进的时势,愈益强劲地摧毁着“西方中心主义”的根基。亨廷顿教授试图对这一多元时代的世界性冲突作出估量。他认为,“文明的冲突是近代世界冲突演化的最新阶段”。此前相继发生的君主间冲突、民族国家间冲突、意识形态间冲突“基本上是西方文明的内部冲突,而冷战结束后,国际政治已迈出西方阶段,重心转到西方与非西方文明,以及非西方文明彼此间的相互作用上。”亨氏还提出,“非西方文明不再是西方殖民主义下的历史

客体,而像西方一样成为推动、塑造历史的力量”。由此,亨氏还主张区分现代化与西方化,认为现代化不等同于西方化。亨氏对“精神分裂国家”的分析也颇有警世作用,告诫人们,民族国家与文明归属的定位是发展中国家尤其值得注意的问题。这些结论是本世纪初叶开其端绪的“多元文明论”的进展,反映了新的世界格局的新特点,也正是《文明的冲突?》一文的价值之所在。

二

亨廷顿教授并未止于揭示文明的多元性,他进而指出,西方、儒家、日本、伊斯兰、印度教、斯拉夫—东正教、拉丁美洲、非洲等八种文明之间的互动关系将决定世界形态。文明内部的认同高于民族国家和意识形态认同,文明间的差异将愈益扩大和强化。亨氏列举六条理由,论证当代及未来的文明冲突必将加剧。这些分析有一定历史及现实依据,包含若干局部合理性,但就整体而言,亨氏在考察诸文明交互关系时,陷入片面强调“冲突”而忽视“融会”的偏颇,这是斯宾格勒将文明视作封闭自足体系观念的延伸。斯氏的观念本来便不尽符合历史实际,经亨氏发展,更显示出偏误性。

一部人类文明史,是各区域性文明形成、发展,彼此冲突激荡,又相互汲纳融会的过程。今之西方文明,便是若干种文明交汇融合的产物,而希腊—罗马传统,来自中东的基督教,包括“四大发明”在内的东方文明的影响,都是其构成原件,西方文明决非什么封闭自足的体系。作为西方文明核心内容之

一的基督教,是亚、非、欧三大洲几种文明会通、整合的产物。基督教在形成、传播、变迁的过程中,并不是与其他宗教、其他思想学说“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的。作为东亚文明重要组成部分的儒家学说也是一个开放系统。儒家固然始终保持着“仁学”、“王道”等基本属性,但自先秦原始儒家以降,不断吸收、消化道家、法家、阴阳家和佛教的成果,到了被称之为“新儒学”的宋明理学那里,已经综汇儒、释、道诸家,成一富于思辨性的全新形态;至于本世纪兴起的“现代新儒家”,又在融和儒、释、道的基础上,汲纳西学的若干成分,试图走一条以中华文明为基本,中、印、西几种文明交融的路线。

如果说,诸文明间的融会在古代进展甚慢,往往须几个世纪方见端倪,如儒学与佛学间由冲突走向融会,便历经两汉、魏晋、隋唐,至两宋方大体完成,历时千年之久;那么,时至近代,世界统一市场建立,资讯日渐发达,世界“缩小”成一座“地球村”,诸文明间在“现代化”这一大目标下,联系性愈益增强,彼此间相互融会的力度,不可同日而语。

诚如亨氏所言,随着世界距离拉得愈来愈近,民族间的互动日趋频繁,诸文明都在“加强彼此的差异性与内部的共通性”,“由此激发彼此的差异和仇恨”。但这只是问题的一个方面,诸文明间互动的愈益强劲,除引起冲突外,还必将导致诸文明间的相互了解和彼此渗透。因此,全球性的现代化进程既有可能激起新的冲突,也有助于缩小差异、消弭仇恨。下举数例说明之。

土耳其在本世纪初叶由凯末尔领导的现代化运动,击退了英国支持的希腊军的入侵,捍卫了民族独立,维系了国家及文明的认同,但土耳其并未因此走上对外部世界一味仇恨的

道路。“凯末尔主义”的内容之一，是俗世主义，政教分离，摆脱伊斯兰教封建神权对国家政治和社会生活的束缚，使土耳其成为较现代化，又保持着文明认同的伊斯兰国家。近二十年来，伊斯兰世界勃发“原教旨主义”，与西方的矛盾冲突有尖锐化态势。但尚不能断言，原教旨主义将风靡整个伊斯兰世界。土耳其、埃及等国仍然坚持政教分离和俗世主义，代表着伊斯兰文明的另一走向。伊斯兰世界今后这两个走向大约会长期并存，一时间可能彼消此长，却不至于全然偏向一极。

每每被划入“儒教文明圈”的日本，是非欧系文明却成功实现现代化的国家。日本现代化得益于明治维新以降的“文明开化”，其内容是学习西方先进的科学技术、文化教育制度乃至思想风尚、生活方式。日本人是文明认同感极强的民族，他们十分注重保存、发扬文化传统，但与此同时，广采博纳外域先进文化又是日本自19世纪中叶一直传延下来的基本国策，其间日本虽然发展过帝国主义，但二战以后，在新的历史条件下，随着与外部世界交互关系的进一步加深，日本转而奉行和平外交，并未因现代化的成功而“激发”对其他文明的“仇恨”。

中国自80年代初以来实行开放政策，也没有使国人变得更为偏执，去“仇恨”域外文明，而是增进了对外部世界的了解和对域外文明的吸取，从而加速了自身的进步。在这一过程中，中国人愈益清楚地认识到，我们既是“中国人”，也是“世界人”，不能自外于世界文明大道；中华文明的“认同”，应当与中华文明接纳外来文明、走向外部世界相统一。

当然从纷繁错综的现象世界找到当代民族偏执主义、文明排他主义的事例，是毫不困难的，但诸文明间互动关系的加

深加宽,是诸文明“冲突”与“融会”的双向进程,而并非“冲突”的一味突进。而且,“冲突”往往是“融会”的一种形态和过程;“融会”也不是由丰富走向单调,而是多元整合,走向更高层次的丰富。未来世界必将是多元文明既相冲突又相融会的矛盾统一体。

三

“文明冲突决定论”的又一主旨是,今日及未来世界文明间的冲突将压过经济利益的冲突,文明间的断层线取代冷战期的政治及意识形态界限,成为危机及流血的爆发点。

亨氏这一论点立足于冷战结束后的新格局,把握住现实生活的某些表象,并以基督教文明曾与伊斯兰文明一千馀年的冲突史作历史佐证,似乎有相当说服力。然而,仔细考察他所描绘的“文明断层线”——西方基督教文明与东方东正教和伊斯兰文明之间的边际线——尚难以令人接受如下结论:这便是压倒经济、政治、意识形态冲突的“危机及流血的爆发点”。

平情而论,当今世界以及未来世界的矛盾冲突,其决定性要素,仍然是经济利益,与此相关联的政治及意识形态冲突虽然因冷战收束而有所淡化,也并未烟消云散。

经济利益直接关系着各民族、国家和人群集团的生存与发展,并构成文明的物质基础。现代化的进程非但没有消弭人类对经济利益的追求,反而使之更为炽烈和强劲,这是不争的事实。由于经济利益的冲突,导致多组矛盾的长期并存,诸如

南北间、东西间、西方国家间、发展中国家间的矛盾，等等。即以亨廷顿教授竭力维护的西方国家之间的关系而言，围绕着经济利益的冲突便时张时弛，美国与西欧、美国与日本、西欧与日本之间不时爆发的贸易战便是世人皆见的事实。因西方国家经济力量在全世界所占份额甚大，西方国家间的经济利益冲突往往会在金融、贸易、交通等方面造成全球性震撼，就对世界各地人们生活影响的力度而言，当在某些局部战争和宗教冲突之上。近来美日贸易战造成世界股市的涨落便是现成例证。在可以预见的未来，西方国家间经济利益的冲突，将继续发展，虽然有西方七国首脑年会以及其他协调形式，但这种利益冲突激化与缓和相交替，则不以人们意志转移，并必然造成全球性影响，牵动其他几组矛盾的演进。

至于发展中国家与西方的矛盾（即“南北冲突”），固然有文明之别在起作用，但更基本的因素则是经济利益。七十年代印度驻联合国大使山卡那拉扬指出，普通美国人家养的狗平均每星期获得的动物蛋白超过普通印度人每月所获得的动物蛋白量。山氏质问道：“将鱼从蛋白饥饿的秘鲁人那里夺下来喂你的狗，你认为合理吗？”全然用“文明冲突”来解释南北间的这类矛盾是隔靴搔痒、不得要领的，其症结只能从经济利益，或曰基本生存权利中寻求。

另外，考之以近期发生的局部战争，如长达八年的两伊战争、震撼全球的海湾战争、目前仍然战火纷飞的波黑战争，也很难用“文明冲突”解释。两伊战争发生在两个伊斯兰军事强国之间，海湾战争开端于两个阿拉伯国家之间，略考其缘故，前者因争夺海湾控制权而战，后者因巨型油田的归宿而战，均与“经济利益”直接相关，而以美国为首的西方大国介入海湾

战争,也是为了保障海湾石油供应,这仍然是经济利益起决定作用。目前还在进行的波黑战争,发生在亨氏所描绘的“文明断层线”上,但也无法证实亨氏的“文明冲突决定论”,因为这场战争并不是发生在基督教文明和东正教—伊斯兰教文明之间,倒是信仰东正教的塞族与信仰伊斯兰教的穆族火并,信仰基督教的克族则参与混战。略考其缘故,也难以归结成宗教冲突、文明冲突,显然是原南斯拉夫解体后,波黑地区三族为争夺生存空间、交通线、出海口而发生的争斗,说到底,仍然是利益之战。今后可能发生的局部战争,大约也只能作如是观。

四

纵观亨廷顿教授的“文明冲突决定论”,可以发现一个悖论——此论一方面承认文明的多元性,似乎走出了西方中心主义怪圈;另一方面又竭力维护西方对世界的控制权,又在为西方中心主义招魂。亨氏理智向着未来,而情感滞后于过去,陷入二律背反。他的文章作为献给美国政府的一篇“策论”,替西方(特别是美国)战略利益设想,是自不待言的,其论的落脚处在于:今后世界性冲突将在西方文明与非西方文明之间展开,特别是在西方文明与伊斯兰—儒教文明之间展开,为此亨氏建策:要巩固西欧北美内部团结,联盟日本、东欧、拉美,防止伊斯兰与儒教文明的结合。这种“敌、友、我”的三分划定,系今日西洋“隆中对”。其文诵读一遍,不禁令人感到“似曾相识燕归来”——这显然是一种冷战谋略的新变种。从世界全局着眼,此论颇有逆潮而动之嫌,理应引起渴求进步与和平的各国

人民的警惕；从中国人立场出发，则要由此记取一个事实：冷战虽然已昨日黄花，但仍然有人希望进行变相的冷战，其名曰“文明冲突”。但中国人有更紧要的事情办，这便是——尽快改变贫穷落后状态，其前提之一便是，广为汲纳异域文明（首先是先进的西方文明）之长，以促进中华文明的现代转型。唯有如此，中国人方能自立于世界民族之林，中华文明才能再度对全人类作出卓异贡献。

后 记

对一种理论的是非高下作鉴定的最有力者，并非他人的评论，而是社会实践。亨廷顿教授的文明冲突论发表以后，世界大局并没有按照亨氏制订的模式演变，今日全球的主潮并非“文明冲突”，而是诸文明间的交融互摄，协同共进；当然，冲突的硝烟也不时升腾，但那都是由政治的、经济的、文化的、民族的诸种因素综合促成，决非单由“文明”所决定。

以当前世人关注的波黑战争而论，写作于六个月前的敝文已指出，这场发生在亨氏描述的“文明冲突线”上的战争，其对垒的阵营并非如亨氏所预言的在伊斯兰文明与基督教文明之间，恰恰相反，倒是主要信仰基督教的西方（美国及西欧各国）支持波黑穆斯林，以对抗信仰东正教的塞尔维亚人。信仰基督教的波斯尼亚人则参与混战，或对穆族开火，或与塞族交锋，但基本走向是与穆族结盟抗击塞族。在敝文写毕后的半年间，这种混战局面愈演愈烈，一时还不见止期。这场正在发展着的冲突各方，并无遵循“亨氏法则”的意向，而是按照其真实

因由向前推进。波黑战争固然与宗教——文化因素有一定关系,但更重要的是,前南斯拉夫解体前后,民族分离主义风靡,塞族、穆族、克族聚居的波黑地区,诸族因领土、出海口、经济区划等“利益”因素发生冲突,终至兵戎相见,而国际社会的介入,裹胁着复杂的历史恩怨(如德国二战时支持克族,与塞族死战)和现实利益,又加剧了这一冲突。作为二次大战以后欧洲大陆爆发的最持久、最激烈的战争,波黑冲突雄辩地证明:今日世界发生着的冲突,仍然由政治、经济、文化、民族等综合因素所策动,并非由“文明”所主宰。海湾战争、朝鲜半岛危机、长期延续的安哥拉战争等等,都应作如是观。

敝文曾论及,亨氏强调文明因素在今后的世界冲突中将扮演重要角色,这本来是一个有价值的论断,但亨氏将这一论断推向极端,便陷入荒谬。我以为,要科学地诠释文明因素在世界冲突中的作用,必须下一番认真的研究工夫,切忌主观武断,以偏概全。

要作好这一切关宏旨的大题目,起码应当——

第一,厘清概念。诸如“文明”、“文化”、“文明冲突”等概念,其内涵、处延均极广,在一个论题内运用这些概念,应当首尾一致,若有层次变化,须加说明,而亨氏在使用“文明”一词时,或以泛义用之,或以狭义用之,这便造成“文明冲突论”的含糊性。而只有当我们给“文明”、“文化”以明确界定,方能确认文明、文化与政治、经济、民族等概念间的相互关系,全部论题的展开方有坚实的基础。

第二,历史考察。亨氏论文的有欠精确,甚至落入主观臆断的窠臼,另一原因是未对“文明冲突”作深入具体的历史研究。在过往的时代,文明冲突在地区性和世界性事变中发挥过

怎样的作用?这种作用与政治、经济的作用力有何种关系?古代、中世纪、近代其情形分别如何,其演化趋势如何?如果我们对这类课题逐一作出深入细致的历史评析,收获必然巨大得多。

第三,现状考察。对当下世界的各种冲突,作一系列个案分析,全面探讨导致这些冲突的具体原因,不是从抽象的概念出发,而是从客观存在的历史实际出发,有实事求是之意,无哗众取宠之心,并在大量个案分析的基础上,对当今及今后世界性冲突和趋势,作出宏观把握,这样所得到的结论可能较为科学。

尤其需要指出的是,从事这类考察和分析工作,务必摆脱狭隘的国家利益,力求以全球眼光视之。亨廷顿教授的失误处,或者正在于他急于为美国政府上条陈,以至一叶障目,有失公允。如果我们起而研究此类课题,则应从亨氏那里吸取教训。

(此文原载《中国社会科学季刊》(香港)1994年春季卷,
作者冯天瑜,武汉大学教授。该文后记部分未发表)

张汝伦

文化的冲突 还是文化的困境

现在已经很清楚,冷战的结束决不意味着太平盛世的到来;相反,原先被意识形态和两大军事集团对峙造成的紧张掩盖的种种更为深刻和基本的矛盾与冲突越来越清楚地呈现在世人面前。1989年以后的一系列重大事件固然可以使那些满脑子意识形态教条的人欢呼胜利,却丝毫无法改变人类面临的严重问题。“历史结束了”只是自欺欺人的一厢情愿,这个地球上人类的痛苦还正未有尽头。不幸,人类似乎并未从过去的历史中,尤其是20世纪的血腥历史中吸取教训。不是坐下来群策群力共同寻求问题的解决,而是再去假想一些新的敌人来解释痛苦。既然那个在欧洲游荡的幽灵已经消失,那么不妨再找一些异己文化来当那个不知何时可能出现的“狼”,以此来团结盟友,站稳阵脚,抑制对手,保持霸权。亨廷顿的“文明的冲突”,就是这样一种阴暗心态的反映。

一、亨廷顿的“文明”更多的是一个政治实体的代名词

亨廷顿说：“在可见的将来，不会有普世的文明，有的只是一个包含不同文明的世界，而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存”^①。但鼓吹保持军事优势，制造非西方国家间的差异和冲突的人，会是一个真心愿意理解别人，平等对待其他文明以促进不同文明和平共处的人吗？亨廷顿的文章中丝毫没有曾激动过世界不同文化背景无数男女的美国理想主义，却充满了陈旧过时的帝国主义论调。

亨廷顿“文明的冲突”的观点其实不值一驳。他的“文明”概念来自汤因比，正是汤因比首先用“文明”这个词来指社会文化的最高发展。在这种用法中，“文明”实际上在相当程度上与“文化”可以互换使用。但“文化”本身是一个含义模糊的概念，人们曾给它列过 164 个定义^②。文化与文明之间的区别则更多。但根据著名英国批评家雷蒙·威廉斯的研究，“文化”和“文明”至少在下列四个有关联的意义上是高度同义的：（1）心灵的一般状态或习惯，同人完善的观念有密切关系；（2）在作为整体的社会中知识发展的一般状态；（3）各种艺术的总体；（4）全部生活方式：物质的，知识的，精神的^③。前三种意义一般与人文主义的“文化”概念有关，而第四种意义则通常与人类学的进路相联系。

“文化”与“文明”都是 18 世纪下半叶才开始在欧洲流行。这种流行实际上与人们对西方现代化和工业革命开始后所造成的一系列根本问题的反思有关^④。维柯首先区分人文世界

和自然世界,赫尔德亦是用文化来指出人与动物的根本区别。他们两人都强调人的自由感。动物服从其自然本能,而人是自由的造物,他能在可能性间选择,从而超越必然性。人的不完善感和他的自由感是人类文化出现和发展的前提。这样,从一开始“文化”概念就已隐含着对当时社会状况的批判。因为与创造性的、自由的、天才的、热烈的文化逻辑相对的正是功利的、机械的、程式化的、冰冷的近代工具理性的逻辑。因此,狄德罗和卢梭都使用“文化”概念来批判当时的社会状况。到了康德·柯勒律治和阿诺德那里,文化本质上代表个人的道德状况,而文明则是指社会的习俗。前者也同“精神”价值相联系,而后者往往与“物质”价值相联系。阿诺德在其《文化和无政府状态》中,干脆用道德自我完善来定义文化。而本世纪英国作家C·P·斯诺在其名著《两种文化》中也说文化首先是指道德完善。赫尔德虽然不同意文化和文明的区分,而认为人所做所思都是文化,但他特别注意那些能产生集体认同的东西:语言、象征、价值、习俗和人交往的规范。不仅人文主义思想家持这种观点,近代文化人类学家,如泰勒也持这种观点,他在其代表作《原始文化》中认为文化是包括知识、信仰、艺术、法律、道德、习俗和任何别的人作为社会一员获得的能力和习惯的总体。

从“文化”这个概念的内涵及其发展史来看,我们至少可以概括出以下结论:(1)文化主要是指人的价值,道德等精神的东西,而主要不是指人的物质活动及成果;(2)文化的这种定义及产生的背景,证明“文化”一开始就含有人类对现代性产生的种种问题的反思和批评的意向。汤因比的“文明”概念虽然也包含一般的“文化”含义,但更偏重把“文明”代表体现

一种文化的社会共同体,所以他有时将“文明”与“社会”互相说明。亨廷顿则更进一步,他讲的“文明”更多的是一个政治实体的代名词,他把文明的冲突说成是西方与非西方的冲突及用来说明这种冲突的例子就证明了这一点。他建议西方采取的对策:抑制对手扩张,保持军事优势,制造差异和冲突等等也与“文明”或“文化”的意义相去很远了。总之,亨廷顿实际上完全偷换了“文明”或“文化”的概念。

二、比起不同文化之间的冲突, 各自文化的困境和危机要 远为切己得多

然而,正是这样一篇概念混乱,论证拙劣且居心不良的文字,居然引起国人莫大的兴趣,这倒是耐人寻味的。这至少说明人们现在的兴趣热点在很大程度上仍为西人所左右。更值得深思的是,随着冷战的结束和意识形态偏执的逐渐消解,一些真切关心人类未来命运的西方思想家不仅对西方文化有进一步认真的反思,而且也对世界未来的状况有过不同程度的严肃探讨。这些反思和探讨的一个共同点是:都认为今天人类共同面临严重的问题。冷战的结束并未解决这些问题,反而使之更为突出。这个地球上已无世外桃源,任何人都无法置外于他邻居的命运。各种冲突归根结底是因为人与人之间的仇恨和不信任,是以邻为壑的极端自私和对别人苦难的漠不关心,是对大自然的无情破坏和掠夺性开发,是价值体系的崩溃和理想的丧失。人类如果还要有一个美好的未来的话,再也不应

该向外去找一个邪恶的象征和代表,而应该反求诸己,自我改变,才可能创造一个较美好的世界。任何文化都有其黑暗面,也有其光明的一面。人类应该共同奋斗使我们的世界更好,而不要把自己对好世界的解释作为唯一的解释强加于人。可是,这样的清明的理智之声在这里几乎没有引起任何注意。这说明了什么?

也许有人会说,因为亨廷顿的“文明的冲突”讲到了儒家和伊斯兰文化是西方的主要对抗力量,因而与我们直接有关。但请问,除了在历史文献和鼓吹儒家文化的文字中,我们还能到哪儿去找儒家文化?任何有中国生活经验的人都不会说今天的中国社会是一个儒家文化的社会。而已汗牛充栋的研究东亚各国现代化的文献也至今拿不出充分有力的证据证明儒家文化与东亚的经济发展有直接的因果关系。“政治上的惰性,享乐主义,法律诉讼以及罪行泛滥”在华人社会不也同样触目惊心?“只知争权夺利,却不要负责的态度”,华人社会中还少见吗?当我们急于辨明文化是融合还是冲突,或是利益冲突还是文化冲突的时候,是多元世界还是一元世界的时候,我们是否感到自己的文化基础并不结实,甚至根本没有基础呢?

现代性必然要产生的一个普遍的、最深刻的问题是:在任何一种文化中,传统的价值体系已不再具有以往那种神圣不可动摇的地位。比起不同文化之间的冲突来,各文化自身的困境和危机要远为切己得多,实在得多,也吃紧得多。西方文化的合法性危机随着现代的到来就开始了。后现代的文化批判和解构策略从各方面深入细致地揭示了以往被西方人奉为天经地义的信念内部的问题。在中国,近代以来一浪高一浪的反传统思潮早已使传统价值威信扫地,而商品经济原则对传统

道德观念的颠覆等于雪上加霜。偌大的中国现在除了商业文化和意识形态文化外,几乎没有真正意义的文化。知识阶层也开始了自我瓦解,不是一切向钱看,就是陷于自怨、自哀、自怜而不能自拔。面对如此深重的文化危机而无强烈反应,却对一个西洋策士的信口开河大感兴趣,这不是有点反常吗?我们应该认真对待的,究竟是别有用心的煽动与虚构,还是刻不容缓的自身文化重建?

三、重建的中国文化,是体现我们最深刻的人性和灵性的文化

我们早已忘了凡事先反求诸己的古训。近代以来,我们就不大愿意相信问题是自己的问题。总是喜欢向外去找原因与办法。这种心态必然表现为“走……的路,这就是结论”这种简单的逻辑。当然,100多年来的历史和今日世界的现实使得公开提倡全盘西化已不合时宜,文化融合论就取而代之了。其实,稍知中国近代思想史的人都知道,文化融合论曾一直是文化激进主义(西化论者)主要的批判对象。原因在于,当时的文化融合论者主张的文化融合不是文化一统,而只是也只能是部分接受与融合。一种文化决不会因文化融合而失去其特性,反而能大大丰富其特性和内容。文化融合是文化发展的一个重要手段。但今天的文化融合论却认为人类文化终将融为一体,理由是我们早已熟悉的一元的经济决定论:人类经济生活正日趋一体化,这种一体化必然带来文化的一体化。因而充满信心,西方人不过先走一步,早晚人类会殊途同归,走上那条

“共同繁荣”的道路。没想到现在半路杀出个亨廷顿及其文明冲突论,硬是不许非其族类西化、一下子把那种一厢情愿的单向文化融合(实际上是隐蔽的西化论)的路给堵死了,当然要出来与之辩个明白了。

不过,现代一些主要的西方思想家,如韦伯和哈贝马斯等都发现和指出了人类生存领域的多元性和不可归约性。经济及与经济发展有关的社会组织与结构的确可能趋同,但文化领域或人的“生活世界”在可以预见的将来则不会。从人类文明史看,基督教之与犹太教,儒家之与佛教,都有吸收和融合,但并不趋同,更不融入。现代化的整合作用和过程充其量只能影响社会的外部结构,却无法整合蕴藏和植根于历史和人心深处的文化。西欧、日本从经济和社会发展的程度上看,都与美国相差无几,但若观察它们各自的文化精神和状况,则区别是明显的。即使是在号称“民族熔炉”的高度整合的美国,社会经济生活的一体化并未消除不同文化背景族群的文化特性。相反,各移民族群的寻根意识和文化自我认同意识日趋强烈。美国是“民族熔炉”,却不是“文化熔炉”。不仅黑人和亚裔始终保持和发展自己的文化传统,西班牙语的移民许多甚至连英语都不说。后现代的特征就是在日益加强的社会经济一体化情况下,人们刻意追求文化的差异和多样性,以对抗政治经济领域对“生活世界”的殖民。在西方世界内部,表现为后现代文化批判,女权主义文化,黑人和少数民族文化及其他非西方文化意识的觉醒和提倡;而在非西方世界,则是传统文化的重估和本土文化的重建。当然,这个过程并不意味着不同文化无法融合,相反,随着现代世界人们交流的日益频繁和传播手段日益先进,不同文化的融合正以前所未有的规模在进步。这种区

别——融合的同步过程不是矛盾,而是正常现象。这恰好说明文化融合不可能是文化合一,而只能是部分接受和结合。

因此,自身的文化困境不能指望通过发展经济或融入另一种文化来解决。如果说中国的现代化发展已经呈现出自己的特点,那么在后冷战、后殖民主义时代,确立自己的文化身份和文化性格就尤为重要。否则,我们拿什么去和别人融合,又从别人那里吸收些什么呢?但这也也许还不是最重要的。更为重要的是,“文化”这一概念在西方出现和发展的历史告诉我们,“文化”实际上是人类自觉抵抗现代化进程对人类生活造成的种种负面影响的具体途径。在后现代条件下,文化更是抗拒社会生活一体化的唯一希望。因此,今天重建中国文化不是要让洋人领教所谓东方文化的智慧启示,更不是非文化地去“弘扬民族文化”。而是我们需要有体现我们最深刻的人性和灵性的文化,以在日益物化、一体化的机械生活中保持一块可以最终得救的自由天地。同时,我们也需要从自己切身的文化关怀出发,培养像托尔斯泰、爱因斯坦和甘地这样的博大胸怀,在这个被种族、宗教、语言、文化分裂及至破坏的世界上,面对人类共同的问题和困境,不但负起对自己的命运,而且也负起对全人类命运的道德责任。

注 释

① 亨廷顿《文明的冲突?》,载《二十一世纪》,1993年10月号。

② 参看 A. L. Kroeber 和 Clyde Kluckhohn, *Culture*. Cambridge, Mass. 1952.

③ Raymond Williams, *Culture and Society: 1780—1950*, London, 1958, p. 16.

④ 参看 Giles Gun, *The Culture of Criticism and the Criticism of Culture*, New York&Oxford, 1987, pp. 3—40.

(此文原载《现代与传统》1994年第3辑。

作者张汝伦, 复旦大学副教授)

陈少明

利益认同的模式转换

以苏、东集团的瓦解为标志,把 1989 年当作现代史的界碑,不会有什么争议。界碑之前约定俗成的讲法是“冷战”,但界碑之后是什么?成了悬而未决的问题。对它的任何判断,都非面对已知的事实,而是作出未来的选择。这类理论实质上都是策论。亨廷顿以时下民族宗教纠纷增多为由,把未来世界的矛盾界定为文明的冲突,并提出西方与非西方(儒家与伊斯兰联合)对抗结构将取代冷战时代两大意识形态阵营的对峙。这是诸多西方策论中最骇人听闻的一种,其要害不在于会误导西方政界,而在于可能炫惑东方人,尤其是知识分子。辨析亨氏的论题,不可避免地要导向澄清东方民族、尤其是(中国)知识分子在未来文化交往中的立场。

根据亨廷顿的定义:“文明是一个文化单位。……欧洲社区共有的文化形态,则使它们与阿拉伯或中国社区分别开来。可是阿拉伯、中国和西方并非更高层的文化,而是分别构成了

文明,因此,文明是人类文化最高层次的组合,也是人类文化认同的最广领域,再要推广就是人类与禽兽的分别了。”

依此视角,美英法德之间的差别消失了,而中韩越新的个性也不复存在,文明的认同是一种非常抽象的认同。这种认同是存在的。但是,从逻辑上讲,抽象的概念是外延大内涵小,故认同的价值内容必定很稀薄。这也就意味着,其共同的利益联系也不多,至少不能像冷战时代的意识形态认同那样,构成政治、经济、军事一体化的联盟,如西方的欧共体与北约,东方的华约与经互会,都是利益上必须共命运的。冷战之后,西方同盟或许会继续存在,因为其认同不仅基于文化的,也是基于意识形态甚至地缘政治的利益。但东方的情形不一样,不说伊斯兰文化,就讲儒家文化圈,朝鲜半岛的对抗,中国大陆与台湾的分裂,表明意识形态仍比文化认同更有力。

亨廷顿的逻辑是:有不同的文明存在,对不同文明的认同会导致不同国家集团性对抗,这种对抗的加剧将会从冷战演变为新的热战。其论据是近期地区性冲突中民族因素比重上升,特别是中东、前苏联及前南斯拉夫领土上遗留的穆斯林问题。他甚至有些赞同萨达姆·侯赛因的支持者的讲法,把海湾战争看作西方与伊斯兰的对抗。

不同文明存在着隔阂,甚至有过冲突(西方殖民主义的历史证明),但在全球交往日益紧密的条件下,文明认同是否导向全面对抗,仍是有疑问的。也以伊斯兰世界为例,原教旨主义者的反西方情绪并非在所有地方都起作用的。只有政教合一或把宗教信仰意识形态化的国家,这一运动才有市场。而像土耳其、埃及、巴基斯坦、印尼,政治制度更近于西方的国家,它都不是主流。尼克松比亨廷顿更明白,在其新著《只争朝

夕》中,把这个世界的思想潮流区分为原教旨主义、激进主义和现代主义三种,同时反对西方设计一种不加区别的“穆斯林战略”。伊斯兰世界不等于中东,生活在中国的回教徒比生活在阿拉伯半岛的多,而生活在印度尼西亚的比整个中东多。

说回中国,就文化意识而言,儒家是不具侵略性的。它重视统一,但不重扩张。故汉武帝打匈奴、隋炀帝征辽东,在正统派看来都是穷兵黩武的行径。中国疆土辽阔,最大规模的是元、清两朝,都是当时“化外”的北方少数民族打下的。军事征服者最后在文化上反被征服、客观上促成这个多民族、大幅员的国家。从文化的角度评论中国的侵略性是没有根据的。

文明的构成是极复杂的问题,它是语言、历史、宗教、风俗、制度等多重因素的集合体。每一种文明的内部结构决定它对内对外的不同功能。同时,不论其结构还是功能,都会经历演化。中世纪的西方政教合一,今日则不然。同是东方,伊斯兰与儒家文明的信仰形态也大不一样。中外许多学者都指出,儒家的正统的中国文化的宗教性很弱。这“弱”本身恰好正是其容易接纳或同外来文化相安并处的条件。了解中国现代历史的人都清楚,“五四”之后,中国人对自家精神传统的认同,在显意识层次上,是相当薄弱的。依某种特定文明的排它性或扩张性,推测所有文明都互相虎视眈眈,是欠说服力的。

这种文明冲突论,实质是冷战时代意识形态冲突模式的翻版。借中国传统的术语,叫“一分为二”,即保持把世界划分为两大势力(利益集团)。不想连横,就得合纵,像战国策士一样,以拥秦或反秦作为区分战线的标准。经验告诉人们,划入同一阵营的伙伴,并不都有同等的实力,因而也就没有同等的利益要求、同等的发言权。每一个阵营都有自己的领袖,就像

美、苏过去领导全球对抗一样。美国已从这一对抗中尝到了甜头。但一旦敌对阵线瓦解,西方集团是否仍需要一只带头羊就成了问题。为了挽救美国霸主地位的失落,冷战时代的策士纷纷出来献计。尼克松抛出《只争朝夕》,主题就是讨论“美国在只有一个超级大国的世界上面临的挑战”。他激励美国人的口号是,做“历史航程中的领航员”,抓住时机“铸造第二个美国世纪”。不过,尼克松从继续清扫意识形态战场残局入手,观念仍有点“古典”。相比之下,亨廷顿的论点较有“前瞻”性。他能从海湾战争美国及其西方盟友的作用中,悟到“文明的冲突”的灵感,较为高明。说穿了,重新构造二元对抗的模式,是为美国继续充当西方盟主提供战略理论依据。

美国想继续充当西方盟主很自然,只是虚拟某些假设敌为其地位辩护也不可怕。可怕的是,战略制订为政策,冲突就可以构造出来。伊斯兰世界某些国家或势力的代表,恰好愿意接过文化对抗的口号,因为正好以此为号召,充当对立阵线的领袖。这种情势下,冷战热战就真会交替进行,和平与发展的机会就会丧失。

中国是亨氏的重要假设敌,《文明的冲突?》中谈及中国经济的潜力及军事发展的苗头,将对西方的地位挑战。但客观地看,中国仍未面临西方直接战略打击的威胁。问题在于亨氏的论调有另一种潜在的负面影响,即会被我们某些具有左倾意识形态情绪的人士所利用,或者从反面激起有民族自尊心的中国知识分子的反西方情绪。这对中国正在发展的事业是极为有害的。

亨廷顿理论上有个错误的预设,即把人类普遍价值同西方文化价值等同起来,把自由、民主、人权、法制之类观念说成

是西方文化固有而同非西方文化不相容的。应该承认这些价值在西方社会得到较多的阐述与相对充分的体现,但它不是西方文化中自古已固存的东西,而是西方内部革命的结果,是流血的产物。它在向全世界传播过程中尽管并非一帆风顺,但也不是遭受其它文化阵线的普遍抵制。这从许多东方国家或地区先后或不同程度上接受来自西方的意识形态中得到证明。

西方国家(包括美国)在同东方国家打交道时常奉行一种普遍价值同特殊利益相结合的政策。例如人权外交,便既有价值理想的主张也有具体政治行为的考虑。人家混淆了问题,我们则必须分析,不能一概拒斥。人类价值可分为精神(宗教、审美)与行为(政治、经济)两大层次。前一层次可以是特殊的、民族的,甚至是个人的,后一层次则应是普遍的、全人类的。在行为领域如果否认有普遍价值、公共规则,交往就无法进行,你就会自绝于国际社会。同时,我们也面对一个无可置疑的事实:由西方首先确立起来的这个社会价值体系(市场经济、民主政治等),在处理各自国家及西方国家关系时,具有较高的合理性,它值得学习、仿效。民族国家的利益必须维护,但民族主义不宜提倡。现代史上,民族主义与意识形态的结合,都是以喜剧开始以悲剧告终的。

在国际关系中,民族国家是利益的基本单位。还在冷战时代,毛泽东提出划分三个世界的理论,是对两大阵营对抗模式的突破。苏联坚持社会主义大家庭,就是坚持它老大哥的家长地位。中国不做苏联的追随者,超越意识形态限制的外交立场,对后来改善自身的国际环境是有益的。在三个世界理论中,第一、二世界都没有领袖,第三世界中的中国虽是大国,也

不是领袖。做领袖是有条件的,必须有实力,能付出代价,才能得到那份利益。但由于内部意识形态结构的限制,中国其时仍未能真正向世界开放。开放同改革是不可分割,也可说是互为条件的。到了邓小平时代,中国才有机会采取有弹性的外交立场。

冷战结束,抛弃旧的二元对抗模式已成共识,但要警惕钻进别人为你编好的新对抗套子。提出世界政治格局多元化,是一种探索。不过,把多元理解为西欧、美国、东欧、独联体、日本、中国之类的单位划分,它仍只是一个层次上看问题。这是改善了了的平面模式,仍缺乏深度。站在中国的立场上,有一种新的价值(利益)认同模式值得考虑。

这个模式叫“家族类似”,是对哲学家维特根斯坦一个概念的借用与引伸。一个家族有许多成员,成员之间在脸部特征上有某些可辨认的相似性。但这种相似不是一个特征为整个家族成员所共有,而是成员中三三两两有某些相似,如甲与乙鼻子相似,但乙同时与丙丁嘴巴上相似,甲乙丙丁中又可能有人同另外的人眼睛相似。这种相似是相关联而非单独统一,就叫“家族类似”。在国际大家庭中,国家之间的价值认同也是这样:有些同一民族,有些属共同文化体系,有些地理相近,有些意识形态一样,还有些是发展程度相似,等等。对每个国家而言,它有许多属性,因而在国际关系中便有许多不同层次或侧面的认同范围。就中国而言,它是不发达的,追求现代化的,中华文化系的,社会主义的,还是东亚的……不同的特性决定不同的利益追求,从而导致不同的立场政策,但它不能孤立分割出来。同时,不同侧面或层次的利益也难以整合为统一的原则。这样,在处理国际事务中,在不同利益原则冲突的情况下,

就必须考虑什么是根本的,什么是从属的,哪些是长远的,哪些是权宜的。有能力(或企图)支配世界的国家,总是以能满足其最大利益的角度决定其价值认同的标准,并把它作为划分世界格局的价值尺度,希望或强制别国加以接受。中国没有这种能力,以现有的国家战略来看,最根本的任务莫过于实现现代化,它的价值取向,不是与不发达国家认同,而是与现代化社会认同,其它意识形态的,文化传统的,暂时都是从属的,只能灵活加以调度。不可能也不应当主动充当反西方的旗手。

尼克松、亨廷顿以及许多其它西方人士,都看好中国的经济潜力,不过他们多从国民经济生产总值上看问题的。因为这个指标对战略竞争有意义。中国人口多,争这个第一可能真的不难。而人均年收入的指标提高,才是中国人民福祉之所在。但它离世界平均值仍很遥远。问题还不只是这些。我们认同自己的文化,但只有努力清除这块土地上的许多阴影后,下一代或其它地区的人民,才能感受到我们文明的灿烂。

(此文原载《现代与传统》1994年第3辑。

作者陈少明,中山大学副教授)

钱乘旦

“文明的冲突？” ——与亨廷顿先生对话

1993年夏天，美国《外交》季刊发表亨廷顿的一篇文章，名为《文明的冲突？》，文章发表后，已在全世界掀起轩然大波，评论与反驳的意见持续不断。中国学术界虽说一向反应迟缓，但也有一些刊物开始回应了（如北京的《东方》杂志，香港的《二十一世纪》、《中国社会科学季刊》等）。《文明的冲突？》仅寥寥数千字，竟然引起诸大的反响，原因何在？

醉翁之意，意在为“后冷战”世界定调

亨廷顿认为：“冷战”结束后，世界格局已发生根本变化，美苏两个超级大国以意识形态为基础的对立与冲突不再存在，西方已打赢了“意识形态冲突”这一仗，今后的世界将进入“文明的冲突”的新阶段。在“文明的冲突”中，“文明”是冲突的

主体,以“文明”为界,世界将重新划分阵营。现在的世界上“文明”有以下若干种:“西方文明”、“伊斯兰文明”、“印度教文明”、“斯拉夫——东正教文明”、“儒家文明”、“日本文明”等。亨廷顿预言,在“文明”的断裂带上,将有重大冲突出现。他进一步预言说,“冷战”结束后,世界主要冲突将在“西方文明”与“儒家—伊斯兰”文明结成的同盟之间进行,“儒家文明”和“伊斯兰文明”将共同向“西方文明”挑战,形成“西方对抗非西方”的格局,造成新的紧张局势。对此,亨廷顿告诫西方:为保卫“西方文明”,就必须加强欧洲和北美等几个西方“子文明”之间的团结,维持与“日本文明”的传统关系,争取与“斯拉夫—东正教文明”友好相处,集中精力应付“儒家文明”与“伊斯兰文明”结成的同盟。

熟悉国际事务的人一眼就看出:亨廷顿这里说的几种“文明”,实际上指的是一些确定的区域政治范围。比如说,“西方文明”大体上可以理解为“西方世界”,“伊斯兰文明”指的是阿拉伯世界加上从西亚一直延伸到东南亚的伊斯兰教国家,“斯拉夫—东正教文明”,大致就是苏联解体以前的东欧共产党国家,“儒家文明”当然主要指中国。我们如此把亨廷顿的“文明的冲突”破译之后,就可以发现,亨廷顿实际上是在预言:“冷战”结束后,世界主要冲突将发生在以西方为一方,以中国和伊斯兰教国家为另一方的两大阵营之间,其他力量是西方所必须争取的,西方对此必须做好充分的准备。作为美国国际政治学的泰斗亨廷顿,从来就是美国政府的高级幕僚,这一次他又在关键时刻站出来为美国外交出谋划策,其地位之显赫、其观点之鲜明,自然在美国及世界引起了高度重视。《文明的冲突?》以区区数千字能博得如此众多的反响,当然与文章的现

实意义密不可分。

其实,亨廷顿的看法只不过反映了“冷战”刚刚结束时,西方某些人的迷惘心理而已。当时,延续了半个世纪的“冷战”骤然而止,世界格局突然失去平衡。几十年来西方对其戒备森严、畏之如虎的苏联,几乎在一夜之间就解体了,许多西方人对此毫无准备,甚至还不知道他们是如何赢得“冷战”的。一些习惯于“对抗”的西方人,突然感到在他们面前是一片空白:今后,西方是否还有危险呢?如果有,危险来自何方?在这种迷惘中,有些人设想:中国的潜在力量可能会对西方构成威胁,而这种判断又明显带有意识形态的因素,在他们眼中,中国是所剩无几的“共产党国家”中最大的。亨廷顿看来是赞成这种看法的,但他不愿说这就是意识形态冲突的延续,于是他创造了一个新的术语,即“文明的冲突”。至于他对“儒家—伊斯兰”文明结盟的不祥预感,大概是从海湾战争中得来的。他感到“儒家的”东亚如果和“伊斯兰的”北非、西亚、东南亚联成一气,就会形成从太平洋西岸一直延伸到大西洋东岸的环形连续地带,那就会把欧洲包围起来,对西方构成严重威胁。因此,他的战略思想是:加强美国与欧洲的团结(“西方文明中的两个子文明”),拉拢俄罗斯与日本(“俄罗斯—东正教文明”和“日本文明”),做好“西方对抗非西方”的准备。然而这样一种战略思想,其实并未跳出地缘政治学的窠臼,其基本构架也依然带有“意识形态的”色彩。若真如此,所谓“文明的冲突”,是否仅是一层掩盖旧思想框架的薄薄的轻纱呢?

我们不想预言今后的世界将会怎么发展。但“冷战”结束后,有一点似乎已看得很清楚,即俄罗斯仍是个不容忽视的世界力量,它可以继续是西方国家的最强大对手。俄罗斯辽阔的

国土、众多的人口、丰富的资源、坚实的工业基础、巨大的武器储备以及不算太差的人口素质等等,都决定了它在世界上的突出地位。从地缘政治学上说,俄罗斯与西欧几乎是面对面地对峙。俄罗斯现在缺少的是稳定的驾驶舱。但去年(1993年)12月俄罗斯选举中发出的信号已足以使西方世界大为惊恐——一个极端民族主义的俄罗斯可能比共产主义的前苏联更加富有挑战性。看来,在今后一段时间中,西方仍不得不把解决“俄罗斯问题”作为自己的第一要务。

但这样一来,亨廷顿的“文明的冲突”(即“西方”对抗“儒家—伊斯兰联盟”)就不得不延期执行了;延期到什么时候,那是谁也说不清楚的。

“文明的冲突?” ——若“文明”作为利益的实体

亨廷顿的文章其实有两个层次,一是学理的层次,二是现实的层次。如上所说,在现实的层次上“文明”似乎一时间还冲突不起来;那么在学理的层次上,“文明的冲突”该作如何解释呢?

的确,问题本身是很有趣的,亨廷顿提出这个问题,显现了他的见地,体现了他的思想深度,当然会引起学术界的广泛兴趣。

亨廷顿说,近代以来,世界冲突的模式已经历了几次变化,最初是“君主的冲突”,后来是“民族国家的冲突”,然后是“意识形态的冲突”,再以后,就应该是“文明的冲突”了。

“君主的冲突”指的是17、18世纪欧洲各国连横合纵，你争我夺的一系列战争。大概因为当时欧洲国家多数还处在专制君主的统治下，因此亨廷顿就把它叫作“君主的冲突”。然而，在欧洲历史上，16—17世纪的战争一般称为“宗教战争”，17—18世纪的战争一般称为“商业战争”，亨廷顿把这两种战争统统叫作“君主的冲突”，当然不可不说是他看问题的角度独特；但“宗教战争”显然带有思想意识的色彩，“商业战争”则明显与商业利益挂勾，因此简单地以“君主的冲突”笼而统之，似乎总有点言不达意。

“民族国家的冲突”，是指以法国大革命为标志，欧洲形成了“民族国家”。亨廷顿认为，19世纪的欧洲冲突，就是在这些“民族国家”之间展开的。看来，亨廷顿的“民族国家”是相对于“君主国家”而言的，只有在这个意义上才可能把法国大革命看作是“民族国家”形成的标志。人们一般认为，欧洲的民族国家从16世纪起就逐一形成了，因此许多“君主国家”其实也是“民族国家”。19世纪形成的民族国家主要有德国和意大利，许多历史学家认为，19世纪的欧洲冲突基本上围绕“德国问题”展开的，而德国问题又一直延续到20世纪。但19世纪形成的统一的德意志帝国恰恰是君主国，与法国大革命造就的共和国并不是一回事。那么，说法国大革命形成了“民族国家”又如何理解呢？当然可以这样来理解亨廷顿的意思，即拿破仑战争导致了欧洲的民族觉醒，并在后期引发“民族解放战争”。但“民族解放战争”之所指仍然主要是德国。看来，19世纪的冲突和德国问题总是有关，然而德国问题可以用“民族国家的冲突”一言以蔽之吗？这里显然有一个问号。

“意识形态的冲突”当然是指美苏冲突，以及以美国为首

的资本主义阵营与以苏联为首的社会主义阵营之间的冲突。问题仍然是以“意识形态冲突”作为定性是否恰当,如果把“意识形态”理解为资本主义和社会主义这两种社会制度以及与其相关的思想体系,如此定性当然可以;不过,“意识形态”是否就专指“资本主义”和“社会主义”(比如宗教冲突是否也是一种“意识形态冲突”,有神论和无神论冲突是否也是一种“意识形态冲突”?)美苏的冲突是否仅仅因为它们之间的意识形态不同呢?

写到这里,就需要一般地来谈论人类冲突的问题。冲突本是很具体的事,但我们却不得不把它抽象化,否则就无法谈论“文明的冲突”。

冲突并不是人类特有的现象,动物界也有冲突,动物为争夺食物、配偶、居住地等等,也会发生激烈的冲突。但有组织、有意识的集团冲突大概就是人类的专利了。自人类脱离动物界、进入某种“文明”以来,各种冲突一直没有停止过。

撇开个人间的冲突不谈,仅就集团冲突而论,我们就见到过原始族群的冲突,氏族的冲突,部落的冲突,家族的冲突,地域的冲突,国家的冲突,等级的冲突,阶级的冲突,民族的冲突,种族的冲突,党派的冲突,宗教的冲突,意识形态的冲突,利益集团的冲突等等,冲突的种类很多,何止亨廷顿列举的四种!

人类的冲突,归根结底由什么引起的?在我看来只有一个根源,即利益。原始族群为聚居地而打斗,氏族为土地,家族为财产,阶级为社会产品的分配,国家为生存空间,种族为延续——从最原始到最现代,从最小的人类群体到最大的社会集团,冲突无不以利益的争夺为中心。土地的争夺,财产的争夺,商业的争夺,殖民地的争夺……所有这些争夺,就构成人类历

史的永恒的主题。因此，只要有利益存在，就会有冲突存在；只要一部分人利益与另一部分人不同，就会发生人类集团的冲突。一切人类群体的冲突都是利益的冲突，对此似乎不必讳言。

利益不仅有物质的利益，也有非物质的利益。权力、信仰、社会地位、尊严、威望、文化享受等等，都随文明的发展而成为利益的组成部分。但物质利益始终是基本的利益，完全非物质利益的冲突是极为罕见的。即使在最典型的由纯信仰引起的冲突中，物质的利益也必然起重要作用。三十年战争是典型的宗教战争，但战争后期并不以宗教信仰为分界限，而是以国家利益为标准。权力、地位等等更是与物质利益直接挂勾，为争夺这些东西而发生的冲突就更加具有物质的气味。

当许多利益纠缠在一起时，冲突会如何进行呢？正常的情况应该是：小利益服从大利益，小冲突服从大冲突。当一个较大范围的共同利益受到威胁或挑战时，这个共同的利益就会起作用，要求它下属的各种局部利益加以服从，暂时地冻结这些局部利益间的分歧与冲突。举例来说，当一个部落面临危险时，就会要求各氏族在共同利益的基础上团结一致；当一个国家面临危险时，各阶级、各党派、各地区、各利益集团等等就应该消除分歧，共同抗敌。较大范围的利益包容着较小范围的利益，对它的威胁意味着对所有较小范围利益的威胁，因此大利益冲突高于小利益冲突。但是当较大的利益并未受到明显的威胁时，较小利益的冲突就会是主要冲突，总之，较大利益的冲突意味着较小利益间的整合。

如果没有这种整合或整合没有成功，就会出现另一种情况：较大的利益受到挑战，较小的利益不肯服从，相反却继续

进行彼此间争斗,较大的利益就可能在内外交困中瓦解,而较小的利益也不复存在或受到极大的削弱。具体的例子可以是:部落被消灭后,氏族也不存在了;国家灭亡后,所有的人都成为亡国奴。这种情况产生的原因,是小利益看不到共同的大利益,仍以其小利益为重;或共同的大利益事实上并不存在。

对人类的冲突作了以上这些考察后,我们再来看“文明的冲突”。亨廷顿对“文明”作了说明,认为它是超越民族国家之上的一种更高层次的认同。既然如此,“文明”就是一种比“民族国家”更大的利益范围,它置身在国家利益之上,是一种比“国家”更大的利益实体。如前所说,一切人类群体的冲突都应该是利益的冲突,“文明”的冲突,因此也应该是利益的冲突。从逻辑上看,亨廷顿的观点显然能够站住脚——谁说“国家”就是人类利益的最大实体?在“国家”之上就不可能有更大的实体,“文明”就不可能是其中的一种?“文明”不仅可以冲突,而且有朝一日还可能取“民族国家的冲突”而代之,成为世界的主要冲突。按照人类冲突的一般规律,小利益应服从大利益,小冲突应服从大冲突,“文明”既然在国家之上,当“文明”冲突起来时,国家就要让位,服从于“文明”的冲突。

但关键在这样两点:第一,“文明”是否会成为(或已成为)一种利益的实体,如氏族、国家、阶级等其他实体一样?“文明”如果只是一种想象的实体,它是冲突不起来的,因为“国家”不会服从它。问题在于:“文明”是否已找到了它的共同利益所在,足以整合较小的“国家”利益了?如果是,必须拿出充分的证据来。我们知道,迄今为止,连“西方文明”都很难说已经找到它共同的利益了。从古罗马时代起,“西方”内部一直冲突不断;本世纪两次大战,就都是在“西方”内部引发的。如今,

“西方文明”是否已成为超出所有西方国家之上的更大利益实体了？对此我们仍拭目以待。其他“文明”的整合就更不消说了，海湾战争中连阿拉伯世界都不是一个整体，更谈不上整个“伊斯兰文明”。

第二，即便“文明”已成为一种更大的利益实体，那么“文明的冲突”也必须在“文明”受到挑战时才会出现，否则就只会国家的冲突，因为在较大利益未受威胁时，就只会较小利益的冲突。“文明”若未受到挑战，就不会有“文明的冲突”，只会有“国家的冲突”；“文明”若真的受到挑战，那就是一件非同小可的事了。在理论上，我承认有这种挑战的可能性，但在实践中，人类是否已发展到这一步，有可能对某个“文明”构成威胁了？这也是一个拭目以待的事。

总之，从理论上说，“文明的冲突”并非不可能；但在现实中，它似乎难以出现，至少现在是这样。问题的关键在于：国家的利益是否已被超越，已形成超国家的“文明”的利益了？

“文明的冲突”？ ——若文明不作为利益的实体

现在，让我们跳出亨廷顿的思路，把“文明”拉回到一般人所理解的意义上来，即不把“文明”看作是利益的实体，文明就是文明，它是人类在漫长的历史过程中积累的生存方式的总和。不同地区的人由于其生存环境、发展经历以及思维方式的差异性，导致产生不同的文明。尽管应该说的确有一个抽象的“人类文明”存在，但每一个具体的人又都生活在具体的“文

明”中；在这个意义上，就有“东方文明”、“西方文明”，“基督教文明”、“伊斯兰文明”，“古代文明”、“现代文明”等等。

文明必须通过交融才能发展，没有交融就没有文明。我对文明的产生与发展曾经作过这样一个譬喻：一个远古文明的产生，就像是点燃一支蜡烛，其光亮有限，也很容易熄灭。但如果许多文明同时产生，许多蜡烛同时点亮，就会连成一片文明之光，其烛光交融，此生彼灭，越传越远。在文明的产生中交融既重要，在文明的发展中交融则更重要。出现在某一个人类群体中的一小点文明进步，若传播开来，就会在其他人类群体中导致连锁反应。传播靠的就是交融。文明是人类的共同财产，是许多人类群体共同创造的，任何单一的人类群体都不可能创造出我们今天所看到的某一种文明。

我们祖先的悠久文明并不是由哪一个氏族、哪一个部落、甚或哪一个民族所单独创造的，它是许多群体共同创造的产物。在美洲被发现之前，“旧世界”发展得比“新世界”快，那是因为“旧世界”集欧亚非三洲之智慧，许多文明历经千万年的融合交流，才引发人类文明的奇光异彩。南美洲印第安文明曾独立地发展到相当高的程度，但直至欧洲人进入南美时，印第安人都不知道有车 and 轮这样一些“旧世界”常见的工具。

孤立于其他文明之外的文明只能够很缓慢地发展。关于这一点，可以举非洲丛林、澳洲沙漠、太平洋岛屿等等为例。

文明的交融在文明的发展中起关键作用；但应该指出：冲突又是交融的一种形式，而且是很重要的形式，尽管文明的交融其实有许多形式，如通商、联姻、迁徙、友好往来等等。通观人类历史，许多交融正是通过冲突的形式进行的。远古时期，原始人群的冲突推动了文明的产生，汤因比的挑战与应战理

论对此作了精彩的论述。中国古代神话中黄炎大战、共工大战等传说记载了远古华夏文明产生时的冲突场面。在中世纪，中国的发明创造通过战争传播到阿拉伯，再传到欧洲；在近代，西方文明也首先以冲突的形式传到东方、传到中国。不过，我们这里所说的冲突是人类群体的冲突，也就是利益实体的冲突，利益实体的冲突起到了交融文明的作用。如果不把文明看作是一种利益的实体，那么，在这些冲突中，冲突的不是文明，而是有着不同利益的人类群体。

那么，文明究竟会不会冲突？还是会的，但那是一种纯粹理念性质的冲突，比如基督教价值观和印度教价值观的冲突、现代人和传统人在认知事物时发生的观念冲突等等。只要不把文明看作一种利益的实体，“文明的冲突”就只会在这个层次上进行。因此，如果按亨廷顿的说法，“文明的冲突”将成为主导世界格局的主要冲突形式，那么就只能有这样两种理解：

一、假设文明不是利益实体，则人类今后的冲突将只在观念的层次上进行，而利益的冲突则将消失——这种前景显然很难设想。

二、假设“文明”是利益实体，则它超出于国家之上，是一种比国家更大的利益范畴。然而，这就回到了我们前面所提的问题上：“文明”究竟是不是利益实体呢？或者说，那种超出于国家之上的更大的利益实体真的将取代国家？亨廷顿似乎必须对此做出明确的回答。

（此文原摘要发表于《探索与争鸣》1994年第8期。

作者钱乘旦，南京大学历史系教授）

王沪宁

文化扩张与文化主权： 对主权观念的挑战

冷战结束之后，国际关系格局发生了一系列令人眼花缭乱的变化，为所有希望冷战结束的人们始料未及。人们告别了一个错综复杂的世界，却进入了又一个新的复杂错综的世界。在政治纠纷、军事冲突、经济摩擦不断发生的当今世界，一种新发展正在引起世人注意，即广义上的文化在国际关系和国际政治中的作用。可以说，冷战结束的初期世界，政治冲突和军事冲突的可能性下降了，但是文化冲突的可能性上升了。这不仅是可能性，在很多的地方，文化冲突已经成为一种现实，成为当今国际关系的新焦点，甚至导致了地区性的流血冲突和政治对立。本文旨在探讨文化在今天国际关系中的政治地位，以及文化发展本身对主权观念的挑战。

文化因素是国际关系中传统的变量,但是在不同的时期,它的重要性不同。一般的逻辑是:在政治、经济和军事因素占主导地位的情况下,文化因素的作用就小,反之就大。冷战结束,恰恰造成了这样一种局面,即政治因素和军事因素在国际关系中的作用相对下降,造成文化因素地位的上升的契机。不是说过去文化因素不存在,或者不明显,而是说政治和军事这样的“硬权力”压住了文化因素在国际关系中的地位,文化是“软权力”。一旦这种政治和军事的高压减弱,文化冲突和矛盾就会显露出来,甚至会以一种放大的方式显示出来。这也是国际关系的客观力量对霸权政治的一种反弹。所以在后冷战时代,文化的因素越来越重要了。

在冷战后的国际关系运作中,文化因素的敏感性也大大增加。文化因素会引起人们的高度关注,也会引起国际关系的重大变化。如俄罗斯自由民族党的日里诺夫斯基发表了一些极端民族主义的言论,引起了人们对沙文主义的惧怕,结果德国、法国、罗马尼亚和保加利亚等一些国家拒绝他入境,许多国家对他的言论表示担心。从国家与国家之间的关系来看,希腊和马其顿最近的一次纠纷就直接是由文化的因素引起的。今年2月18日,希腊决定关闭其在马其顿首府斯科普里的总领事馆,并且切断马其顿的经济生命线,禁止马其顿使用萨洛尼卡港作为进出口物资的港口。原因就是马其顿自1991年宣布独立以来,希腊一直反对它使用马其顿这个国名,因为这是一个具有希腊文化和历史含义的词汇,同时要求马其顿从它

的国旗上去掉马其顿的徽记：放射太阳形图。理由是马其顿有可能利用此来分裂希腊，同时也意味着马其顿有意要扩大它的版图。文化上的这种敏感性，表现在多种方面和多种地域。

文化因素在国际关系中的新动向，首要的表现形式之一就是国际文化战略的倾向，或者说文化扩张主义的倾向。它有两种表现形式：

一是“文化霸权”战略的形成。西方国家在冷战之后加强了运用文化力量来制约和影响世界事务和发展中国家的内部发展过程，如人权概念成为西方国家影响其他国家内部政治过程的主要的文化因素。在对人权概念有不同理解的文化体系中，问题就会逐步上升到一种政治层次，具有了政治属性。实践上，西方国家往往采用政治手段和其他手段来推销他们的价值观念。另外如在政治意识形态方面，西方国家加强了西方式政治价值的推广，如对俄罗斯的政治演变的期望、对海地政治局面的干涉等。美国正式的外交战略也把西方政治价值作为一个决定性的因素，如布什时期提出的国家安全报告把扩大美国政治价值作为美国国家安全的最基础的工作之一，克林顿把民主作为外交政策的支柱之一。西方国家长期以来就主张用西方的价值观念来改变世界。这个历史过程，马克思早就有精辟的分析：“英国在印度要完成双重的使命：一个是破坏性的使命，即消灭旧的亚洲式的社会；另一个是建设性的使命，即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础。”不同的是，过去可以用暴力和政治统治来推行，如今不行，所以文化扩张主义更具备了文化的形态。

赫姆林克提出了“文化同步化”(CULTURAL SYNCHRONIZATION)的概念，实际上就是“文化帝国主义”

(Cultural imperialism)的一种形式。他的观点是:“文化同步化”的进程意味着一种宗主国文化的发展紧密地与接收国相沟通,当地的社会创造性和文化创造性进程进入混合状态,或者被摧毁,千年人文价值的单一向度迅速地消失。施勒比较坚持“文化帝国主义”的概念,他认为这个概念说的是在世界体系中只有一个单一的市场,社会的范围和特性由市场的核心地区来决定,世界文化也将随着这一潮流而发展。这种形态的文化扩张主义,可以称之为“文化霸权”。

文化扩张主义的另一种表现形式,不是纵向的“文化霸权”,即不是要把自己的文化强加于他人,而是一种横向的“文化扩张”,就是要扩展一种文化的范围,甚至扩展到其他国家的领域中去,或者是要把已经在领土上属于不同国家的同一民族用文化统一起来。这种“文化扩张”在一定程度上存在,有的甚至非常激烈,如“泛斯拉夫主义”、“大土耳其斯坦”等。这种“文化扩张”虽然在形态上不如上一种形态政治化,但是对一定国家的主权和领土完整也构成了严峻的挑战。

有文化扩张主义,就会有文化保护主义。文化保护主义的积极表现形式是“文化主权”。“文化主权”在当今的国际社会中主要呈现两种表现的形态。一种是总体性的,即享有政治主权的政治实体维护和加强自己“文化主权”的努力。这一倾向主要地发生在发展中国家的范围,冷战结束后,它们遇到了来自发达国家文化的压力,主要是在政治意识形态、生活方式和价值观念上。这种趋势使文化更直接地与主权联结起来,发展中国家捍卫自己的文化也就是捍卫主权。同时,对发达国家之间来说也渐渐出现了这样的苗头。

“文化主权”的趋向之二就是新的国际政治格局中,有

更多的原来的次级政治实体开始要求“文化主权”。詹姆斯·迈耶尔在《民族主义和国际社会》一书中提出：“文化真性”(CULTURAL AUTHENTICITY)对许多第三世界国家民族主义者有号召力,就像 19 世纪时对欧洲的浪漫主义者那样。二次大战以来形成的格局分崩离析之后,一些在战后建立起来的政治实体发生了分离,这构成了新政治格局中的基本现象。如原苏联分解成了多个国家,捷克斯洛伐克分解为两个国家,前南斯拉夫分解为多个政治实体,并且为这种分解发动了长期的流血战争,至于其他地方的这样要求“文化主权”的倾向也在发展。如南非的白人极右组织现在要求建立自己的独立的“家园”。从要求“文化主权”上升到要求政治主权,是当今国际关系发展中的新趋向。

一些原来的次级政治实体目前要求摆脱原来的主权实体,而独立成为具有主权的政治实体,其依据就是文化的特殊性。冷战结束之后,一股新的民族主义的浪潮席卷了世界。民族主义有多种的表现形式,如民族主义+政治、民族主义+经济、民族主义+文化。在冷战时期,主要的是民族主义+政治,在南北关系中,主要的是民族主义+经济。冷战结束之后,民族主义+历史和民族主义+文化的现象越演越烈。这也是整个国际政治格局变化的结果。民族的构成基于历史上形成的共同的语言、公共的居住地、共同的心理、共同的风俗等要素,其中文化的要素至关重要。可以说除了居住地之外,其他要素均具有文化的性质。因而根据文化来要求一个民族更大的政治独立性是国际关系中经常发生的现象。目前的一些民族主义正是实行这样的逻辑,如波黑的塞族、克族和穆族之间的冲突、波罗的海三国从原苏联的剥离,以至其他原苏联加盟共和

国的解体等。由此构成一种要求“文化主权”的国际现象，从“文化主权”过渡到要求政治主权，这样一个过程大大加剧了目前国际关系的复杂性和交叉性。

二

对于文化因素在国际关系中的地位的变化，人们提出了不同的解释。最著名的解释就是“文明冲突论”。美国哈佛大学著名教授塞缪尔·亨廷顿在美国著名的国际战略杂志《外交季刊》93年夏季号发表了文章，题为：《文明的冲突？》（*THE CLASH OF CIVILIZATIONS?*），提出了引起广泛争论的观点：随着冷战的结束，国际政治走出了西方的阶段，目前国际关系的中心在于西方文明和非西方之间以及非西方文明内部之间的相互影响。在新的世界格局中，人类发展冲突的可能性，根本原因将不再源自意识形态因素或者经济因素，文化方面的差异将成为人类分歧和冲突的主要因素，主宰全球的将是“文明的冲突”。世界的划分不再按照政治制度和经济制度的异同，而是根据文化和文明的背景。未来决定世界格局的是七大或八大文明，主要有西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫—东正教文明、拉美文明和非洲文明。世界的主要冲突将围绕着区别这些不同文明的文化差异界限而爆发。如果有下一次战争，那就是文明之间的冲突。文明之间的差异界线将成为未来的战线。他的基本论点是：一种文明就是一种文化实体，是民族最高文化的组合，文明因历史、语言、文化和传统的不同而不同，更重要的是因宗

教的不同而不同。文明决定着人们对神人、群己、父子、夫妇、国民之间的不同的看法,对权责、自由、权威、平等的看法。这些看法不会消失。与其是这样的话,各个民族和国家在文化和文明上的斗争就不可避免了,因此要有文化和文明纬度的国际战略,才能在冷战后的国际社会中游刃有余。

“软权力”(SOFT POWER)的理论也是对文化在国际关系中地位上升的一种反应。它是与“硬权力”相对立的概念。“硬权力”指一定国家和社会的军事力量、自然资源和其他有形物质的力量。近代以来,“硬权力”历来是国家实力最重要的组成部分。军事机器、自然资源、国土和人口等要素历来是衡量一个国家实力的基本尺度。近代以来国际关系上的历次冲突和较量,基本上以“硬权力”为中轴。美国著名的国际关系理论家约瑟夫·纳伊提出,“软权力”在当今国际关系中日益显著。他的论点是:冷战已经结束,现在需要认真反思,确定新的战略。这样一种理论指导人们在文化上争夺霸权,以巩固自己的国际地位和维护自己的国家利益。

“文化霸权”的存在,不仅是一个主观层面的战略选择,也是一种客观层面的演进过程。文化的力量,不仅自本身衍生出来,而且也要借助于历史、政治和经济等其他因素的力量。西方国家在长期的发展过程中,在经济上取得了在世界内的优势,其基本的经济体制和规范在世界内得到了传播。他们积累了经济、技术、科学、资本、规范等方面的先发的优势。西方国家的文化价值背靠这种优势向全世界渗透和传播,成为西方国家对外战略中一个可以利用的因素。而发展中国家由于在政治、经济和科学技术等方面处于劣势,并由此产生了一定的依赖性,它们的文化价值就不具有这样的地位,处在面临巨

大挑战的境地。

对西方文化价值的这种相对优势,目前西方国家中一些国际战略家主张加以利用,以规范冷战后无序的国际格局。“文化霸权”在某种程度上是这种战略的必然结果。“文化霸权”,从一定意义上说,源自历史悠久的“西方中心论”。最近对这种观念的集中表达是弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的著作《历史的终结和最后一个人》(*THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN*)。这是一本有反响的著作。他的核心观点是:西方式的自由民主的意识形态已经成为压倒一切的意识形态,西方式的自由民主体制可能形成“人类意识形态进步的终点”和“人类统治的最后形态”,这也就是“历史的终结”,因为历史不再会发展出更新的形态。

《历史的终结和最后一个人》共有五个部分,基本的逻辑如下:(1)最近国际关系中令人瞠目结舌的事变,表明“普遍史”存在。如果人们目前不能想象与自己世界本质上不同的世界,找不到改变现在社会秩序的确定的未来,人类的历史就走到了终点。(2)现代科学技术的发展对社会历史的发展产生了巨大的影响,使所有的社会渐渐趋向一致,使经济的增长成为可能,使人们的欲望能够得到满足。因而人类社会渐渐趋向“均质化”,所有追求经济现代化的国家均越来越相似,如中央政府、追求国家统一、推动都市化、建立合理的经济制度、推广公民教育、形成大众消费文化等等。(3)历史发展的最终动力是黑格尔所说的“争取承认的斗争”。“被承认的欲望”在西方社会的历史发展中举足轻重,人要求被承认自己的价值,这样一种力量推动历史的发展。社会的发展使人们在追求物质财富之外,更向往追求自己的价值。这是经济发展与政治发展之间

环节。应该用这种“驱动力”来重新解释文化、宗教、工作、民族主义、战争等现象。(4)今天和未来社会中的许多现象恰恰要用“争取承认的斗争”这一核心概念来解释:宗教的狂热是人们要求自己的神被承认的斗争,民族主义是要求自己的语言和文化被承认的斗争,劳动也是人们在当代社会中争取被承认的活动,国际政治的本质也可以通过“争取承认的斗争”来说明。(5)“最后一个人”的概念是尼采的说法,尼采断定资本主义的发展把人局限于物质利益上,人失去了价值,没有了胸膛,追求自我享乐,放弃崇高目标,“最后一个人”放弃成为一个人。但是弗朗西斯·福山基本上是为“最后一个人”辩护的,认为人不能自我扩张重新回到“第一个人”,也就是原始人和野蛮人,而应平等地与他人一样地生活在这个世界上。防止回到“第一个人”的有效方法是发展科学技术,充分满足人的欲望。

弗朗西斯·福山的这一理论,无疑是说人类历史的发展只有在西方的历史中才能说明,而其他地域的历史可以忽略不计,因为西方的意识形态已经成为历史发展的终点。如果是这样来推理的话,本质上自然就是“文化霸权”。当然他没有直接主张要采用“文化霸权”的战略,但是他的理论构成了“文化霸权”的意识形态基础,或说论证了“文化霸权”的“历史合理性”。他这样的理论必定受到来自各个方面的批评。

世界经济、政治、文化、科学技术的发展过程,自然会导致一定程度的文化一体化和社会一体化。詹姆斯·罗斯诺在《世界混乱:变化与继承的理论》中提出了“全球文化”(GLOBAL CULTURE)的概念,他认为全球的相互依赖的发展扩大了世界政治的文化的基礎,加强了国际关系中主权主体和非主权

主体之间的合作。相互依赖的加深导致了规范的分享，导致了全球共同体对地域共同体的吸收。今天的世界有许多不同文化体系，不同的文化体系导致了人们用不同的眼光来解释世界上发生的事情，但是技术和科学的发展，以及相互依赖的经济关系正在造就“全球文化”。对于一个理想的国际社会来说，很重要的基础就是大家能分享共同的价值体系，只有这样，一种国际体制(REGIMES)才能建立起来。这里指出的问题是要以一种价值体系来作为“全球文化”的基本体系，不然“全球文化”是建立不起来的。这个过程如果是一个客观的过程，当然是值得欢迎的，因为任何价值一体化的进展最终会有利于整个人类利益平衡的发展。在人们为今天和未来世界的冲突和和平争论得纷纷扬扬的时候，在人们为核控制、环境污染、控制军备、经济发展、民族冲突等问题所困扰的时候，世界文化和文明的发展如果能为解决这些问题设定更同一的价值基础，那是有利的。但是，如果是为了自己的利益，为了一定的政治图谋而刻意去推行这种战略，或者把自己的价值和文化强加给他人，不仅不能引起世界秩序和国际关系的良性发展，可能会导致更糟糕的结果。

三

“文化主权”和“文化霸权”的争论，本质上是国家主权问题在当今国际关系格局中的一个反映，是主权斗争新的矛盾点。在20世纪的大部分时间里，人类在主权方面的斗争是以政治独立为中心的，在二次大战之后，随着非殖民化的进程，

主权问题逐步过渡到以经济主权为中心,70年代和80年代尤为明显。如1974年联合国就新国际经济秩序通过的决议指出:要致力于建立一个超越经济和社会制度,并在所有国家公平、主权平等、共同利益和合作基础上的新国际经济秩序,这将纠正不平等现象和现有的不公正,将消除发达国家和发展中国家之间日益扩大的缺口,以确保这一代和将来几代人稳步地促进经济和社会的发展、和平和正义。这可以说是70年代人们围绕主权斗争的正式表示,是从经济领域的斗争迁回到主权斗争。今天是否可以说主权斗争已到了一个新的时期:以“文化主权”为中心呢?目前还不能过早地下这样的结论,但一些表征已经非常明确,因而我们要十分地注意。

文化主权的斗争在烈度上不如政治主权的斗争和经济主权的斗争,但是一种主权斗争,总是不能脱离政治色彩的,在一定的条件下,这种以文化为形式的斗争就会发展成为公开的政治主权的争执。所以对“文化主权”和“文化霸权”的冲突,不能仅仅从文化的角度来加以解释。在这些斗争的背后,还是反映着政治主权的斗争,反映着不同的国家利益在国际舞台上的角逐,反映着国际关系中的不同利益趋向和结构。

国际关系中的文化冲突也让人们思考一个更深层次的问题:国家主权在当今国际关系中的作用。基本的问题依然是国家主权是否是过时的概念?是否应该受到限制?主权的观念在二十世纪的西方处境不佳,主要是因为西方国家已经完成了基本的政治发展,进一步的问题就是向世界扩张,把资本的力量输送到四野八荒。这时国家主权的观念就自然而然地成为障碍。另外欧洲的两次大战也使人们怀疑一个国家拥有绝对权利的后果,因为不能受到限制,一个国家就会发动战争。

一次世界大战之后,对主权观念人们就已提出了种种挑战,人们认为主权观念是导致战争的主要原因之一。当时持反对主权观念的有罗伯特·兰辛(著有《关于主权的说明》,1921年)、海门·埃兹拉·寇因(著有《最新的主权理论》,1937年)、特里贝尔·埃德蒙兹(著有《无法的国际法》,1925年)、波立惕斯(著有《国际法新趋势》,1928年)、克拉勃(著有《现代国家观念》,1926年)和巴德望(著有《和平法总则》,1936年),法国的一位国际法学家塞尔也持否定主权的观念。更大多数政治理论家和国际法学家偏向于承认一种有限的主权,即主权要受到国际法义务的制约。

二次世界大战之后,主权的地位进一步受到怀疑。中国国际法学家周鲠生说:“第二次世界大战之后,……主权观念成了众矢之的;否定国家主权成为国际法方面的一种扩张主义派或世界法派的主导思想。”²⁰ 20世纪上半世纪,西方社会连续发生两次重大的战争,使人们不得不在一些基本的国家观念上来寻求出路,这时有相当多的人士主张限制或者消除主权,如英国哲学家赫伯特·罗素主张建立一个世界政府,消除国家主权;莱纳斯·保林在《不要再有战争》中提出通过订立国际协定来取消战争;霍沃德·科斯特斯的判断是“陈腐的主权国家已显示出了真形——无非是世界循环系统中妨碍血液循环的一个残存的疙瘩罢了。”比万相信:“历史正在使国家主权这个词儿丧失意义。”

最新的国际关系理论发展,也突出了削弱国家主权的倾向,如“国际新秩序”口号中的集体安全的含义和放大联合国作用的主张,基本含义是一个国家并不拥有绝对的主权。詹姆斯·罗斯诺讨论了在当今国际关系中的“主权的侵蚀”(ERO-

SION OF SOVEREIGNTY),他断定相互依赖和世界体制的发展造成了“主权的侵蚀”,不同国家之间已越来越多地讨论别国内部的事务,国际社会和国际组织也越来越多地干预一些国家的内部事务,如美国对菲律宾马科斯总统下台的干涉,对巴拿马诺列加将军政权的军事干预等,美国在拉美国家哥伦比亚、厄瓜多尔和秘鲁对毒品交易的干预。

人们对主权问题的不同认识,根源其实不在人们的主观性的方面,而是在世界发展的客观性的方面。今天世界的发展,尤其是国际化和一体化的发展,向传统的主权概念提出了挑战。但是,对发展中国家来说,尤其是在国际政治经济发展不平衡的条件下,发达国家在经济上和政治上干预和插手发展中国家的内政的情况下,国家主权对发展中国家来说依然十分重要。

发展中国家目前在“软权力”方面处于弱势。但是,一旦发展中国家的政治、经济和科学技术的力量增长起来之后,其文化价值的力量就会加强。西方国家目前争夺“文化霸权”的战略意图,也是瞄准长远的利益的。如,中国经济大大发展起来之后,尤其是中国经济的势头预示的未来,使得一种舆论开始兴起,这就是所谓的“中国威胁论”。实际上这里表示的不仅是对中国将来“硬权力”的分析,也是对中国文化价值的力量的一种担忧。在东西方文化中,中国文化本身是一种历史悠久,传播广泛和体系完整的文化存在,自然会潜在地构成对西方文化的挑战。西方国家中一些人看到了这一点,急于用西方文化的价值观念来规范一个正在崛起的中国。对于世界上其他发展起来的国家,西方国家基本是采取这样的战略。因而这里就有了主权意义上的冲突:“文化主权”对“文化霸权”。

中国是一个发展中国家,从综合国力的角度来说,虽然在快速增长,但是在国际上并不算高。因而中国在发展过程中,在加入国际社会的过程中,必须维护自己的地位,把握好自己方向。从目前国际力量的对比来说,坚持独立自主是最为关键的战略,没有独立自主的外交政策,中国就不能屹立于世界民族之林,就不能在国际竞争白热化的情况下游刃有余,就不能最有效地实现现代化的战略目标。所以,邓小平指出:“国家主权、国家安全要始终放在第一位,对这一点我们比过去更清楚了。”邓小平同志形象地说:“我们不能坐到别人的车上去。”“中国的对外政策是独立自主,是真正的不结盟。中国不打美国牌,不打苏联牌,中国也不允许别人打中国牌。”我们之所以要特别强调维护国家主权,一是中国现代化发展的需要,二是对国际格局的总的判断的结论。

在谈到国家主权时,邓小平提出了“国权”的概念。“西方一些国家拿什么人权、什么社会主义制度不合理不合法等做幌子,实际上是要损害我们的国权。”“国权比人权重要得多。贫弱国家、第三世界国家的国权经常被他们侵犯。”可以说,这里比较鲜明地刻画了当前主权斗争的文化性质。“人权”成为西方一些国家干预别国内政的借口,也是一种价值的选择。而“国权”,恰恰是对主权的一种强调。人权问题是目前国际斗争的焦点,实际上不仅仅是概念的争论,而是政治斗争,是维护国家独立自主的斗争。维护国权,是发展中国家在当今世界上面临的主要的挑战,而发达国家恰恰忽视这一点。没有了国权,就不能谈一个国家的政治存在,更不能谈一个国家的发展。发展中国家均有这个方面的需要。目前的斗争虽然有文化和价值冲突的形式,不过,高明的政治家不会仅仅从文化和

价值的角度来思考这个问题。

客观上来说,主权不受限制不是绝对的,因为人和国家总不能随心所欲地行为。但是如果由一个国家主观上来限制另一个国家的主权那就是另一回事了。在当代国际社会,主权要维护和捍卫,但是主权不能说是绝对的。王逸舟在《制约主权的十个因素》一文中提出:随着国际社会格局的变化,传统的主权理论受到了十个方面因素的制约:(1)民族与国家不重合;(2)政府能力和责任感的强弱;(3)资源多寡和外交质量;(4)文化认同和民众心理;(5)国际干预的加强和国际法的“硬化”; (6)国际组织的多种作用;(7)非政府力量的壮大;(8)经济的“无国界行为”和各国的相互依赖;(9)全球性危机的加深;(10)人类空间探索给国际法造成的难题。这里面有客观的力量,也有主观的力量。“文化主权”也是一个相对的概念,如果所有具有特定文化的生活实体均依据自己的“文化主权”要求政治主权的话,世界版图就要大大改变了。据估计,全世界可能有 5000 多个民族或者种族想成为代表国家的民族,有 260 多个非主权民族和非主体民族有可能建立民族国家。文化的多样性是丰富的,不可能根据文化的多样性来确定政治的格局,那样政治可能会面临更大的挑战。

所以“文化主权”也是有限制的:(1)不能所有具有文化特殊性的群体均要求指向政治主权的“文化主权”;(2)“文化主权”不能超国界地发展,不能用文化主权来联合已经跨国界分布的文化主体,从而想改变政治主权的规定性;(3)“文化主权”也不能成为文化封闭的借口,“文化主权”最终是指向文化开放的,是有利于世界和平的发展的,也有利于一定国家和民族的文化发展的。不管是生物学的还是人类历史的经验都已

启示我们,凡封闭系统都不可避免地会变得陈旧过时。因而在目前这个时代,这些文化都必得变成开放的系统:对同其他文化和其他智慧的相互作用开放,对处理技术时代的事务和问题的通用方式开放。

仅从文化本身的利益来看,“文化主权”也是有意义的。有一些作者认为,我们正在走向一种世界范围内的单一样式的文化,取代“殖民化”(COLONIZATION)的将是“可口可乐化”(COCACOLANIZATION)。它不言而喻地意味着我们的文化统一了,但同时又更贫乏了。在亚洲、非洲、欧洲丰富的传统中如此之多的多样性都消失了。世界的文化应该是多样化的,不能是单一的和单调的。在目前全球一体化的潮流中,怎样保持文化的多样性,的确是一个令人关注的问题。这个问题不仅发生在发达国家和发展中国家之间,也发生在发达国家之间,如法国最近做出决定,要“保护法语”,主要是防止美国文化对法语的侵袭;欧洲影视界多次聚会,讨论抵制好莱坞的侵略等等。但是这个问题与我在这里谈的问题有一定差别。

“文化霸权”构成目前国际关系中霸权政治和强权政治新的表现形式。经济和政治、军事力量强大的国家,主要是西方国家,运用文化强力来强制世界上的其他国家的国际行为,甚至国内行为,乃至力图影响其他国家国内政治的决策过程。这是一种新的国际战略。尤其是对正在成长的、在未来有可能具有强大实力的发展中国家,西方国家更是力图用自己的价值标准来影响它们,甚至配之以政治、经济甚至军事的手段。

在国际关系的动态过程中,不能实施文化扩张主义,但是每个国家和民族均可以充分地运用文化因素,以制定合理的战略,制定符合当今国际关系格局的对外战略,积累资源,积

蓄“软权力”。当今世界是一个相互依赖的世界,所以国家安全的目标已经不能完全通过军事力量来实现。大国用传统的权力手段已经不能奏效,国际社会相互依赖的加深,跨国集团的增加,弱国的民族主义,工艺的扩展和政治问题的转变,均使权力发生变化。基本的理论是:如果一个国家能够使它的权力在别人眼中是合法的,它的愿望就较少会遇到抵抗,如果一个国家的文化和意识形态是有吸引力的,他人就会自动地追随。如果一个国家能够建立与它的内部社会相一致的国际规范,它就没有必要改变自己。如果一个国家能够支持一个国际制度,其他国家均愿意通过这个体制来协调它们的活动,它就没有必要使用代价高昂的硬权力。

此文原载《复旦学报》社会科学版 1994 年第 3 期,

(作者王沪宁,复旦大学国政系教授)

李霖 俞正梁

从政治发展到文明冲突

亨廷顿的《文明的冲突?》一文发表已经一年多了,对该文的褒贬之声不绝如缕,但对其结论或建议的评判先于对思路的分析,政治或战略角度的关注多于学术的思考。其实,亨廷顿文明冲突论与他关于政治发展的研究是一脉相承的,是其发展理论的自然延伸,而不单纯是“战略设计”或“寻找敌人”的结果。进而,对于文明的思考似乎也不必过分拘泥于亨廷顿论及的范围之内。

一、文明的视角

坦率地说,《文明的冲突?》就其内容而言远非独创,其独创之处就在于在冷战后时期刚开始这一特定时刻提出了这个问题,在于将似乎只与历史学家或人类学家有关的东西放到

了政治家的桌上,在于并非从以往的国际关系概念体系出发,而是以对现实的洞察力来提出关于国际关系新的理论模式。严格地说,亨廷顿并未提出新理论,而只是在国际关系分析中,引入了一个新的视角与思路:文明。

文明的视角是人类认识方式中最宏观的视角之一,是知识的广度与洞察的深度的结合,因而也是模糊的,更兼亨廷顿赋予他的文章以预言式的任务,因而该文引起广泛关注之处,与其说是雄辩,不如说是首次明确表达了人们对冷战后一些国际现象背后隐现的文化因素的朦胧感受。人们不禁怀疑,分析冷战后国际关系的发展,是否只要将其与四十多年的冷战史相比照即可凸现其特征,还是必须将其放在几千年来文明史中加以考察?或者,新情况的出现动摇了17世纪以来国际关系中一些未经批判的基本预设,从而需要一个新视角和一些新的预设?这个新视角即文明的视角,而这个新情况,就是国际关系体系中权力的流动与分散,发展中国家在政治、经济从而文化上的崛起。

几百年来,西方学者描绘的国际关系体系只是几个西方大国间的合纵连横。对此非西方学者也渐渐接受了这样的思维定势。在特定的历史时间这种视野有其合理性。但在“西方文明内战”呈现为国际范围内主要冲突的同时,另一对矛盾在其中产生并不断上升,这就是西方世界与广大第三世界之间的关系。一些与西方文明同样悠久的文明,在西方殖民主义者的坚船利炮面前发现了自己的衰落。第三世界在西方的殖民主义压迫下艰难地谋求民族独立,独立后又面临着发展的课题,面临着如何处理现代化与西方化关系的问题。在种种阵痛中,非西方国家逐步而坚定地加入了世界现代化的进程,并开

始掌握越来越多的权力资源。从前,非西方国家中个别崛起的国家只能认同于西方社会。但是,西方文明的优越地位不是亘古永恒的,各种弊病随着文明的进程暴露无遗,人与自然的和谐遭到破坏,疏远、冷漠与孤独伴随着道德的沦丧,经济陷入难以自拔的困境,西方文明呈现衰落之势,遇到了难以逾越的障碍。与此同时,在一些非西方国家中出现了经济奇迹和政治发展,新崛起的国家成群结队地出现,不再为西方社会个别吸纳,有可能结合成独立的势力,堂堂正正地登上国际舞台。它们将以主体的身份出现,将成为平等竞争的一员,而不是竞争的对象。它们有能力用非西方方式,其中包含其独特的文化价值,包含比价值观念更深层次的独特的心灵结构与认识方式,来塑造自己和塑造世界。它们要求的不仅是在既存国际体制中地位的个别提高而且是新的国际体制。“文明认同”有可能使得旨趣相投的国家集结为“文明集团”。亨廷顿认识到,“随着冷战的结束,国际政治走出了西方阶段,其中心成为西方文明和非西方文明之间以及非西方文明内部之间的相互影响。在文明政治格局下,非西方文明的民族和政府不再是西方殖民主义的目标,不再是历史的奴隶。相反,它们与西方共同推动和决定历史的发展。”^①

由此可见,之所以要在国际关系研究中引入文明的视角,是因为人类正在进入一个前所未有的时代:随着非西方世界各种文明的复兴,多种文明以可相互比拟的生命力共存于世,竞争于世,这使文明在国际关系中的地位与作用问题,再也无法为人们所忽视了。

二、文明的认同

当代文明问题起源于文明认同意识的上升。这首先归因于文化与文明本身的特征或内因,其次是国际体系中权力斗争的刺激或外因的作用使然,这可以从文化、文明和对外来挑战的应战方式三个方面加以分析。

对于文化,亨廷顿在《了解政治发展》一书中的解释是:“流行于社会上居支配地位的一些集团的主观态度、信仰和价值观。”^②显然,这只是一个粗浅的工作定义,并没有本质的揭示。实际上,文化的核心特质是作为观念系统的存在,是“潜藏在一个民族的生活方式之下的共同的观念系统,即概念性设计和共同的意义系统”^③。

人是天生的社会动物,只能生活在人化世界中,生活在对世界的某种理解中,以社会或集体为单位的对人化的人化就是文化。一旦自然被当作人化的客体,“人”就从混沌的自然中分离了出来。因而人本身正是在这一人化自然即文化形成的同时形成的,在实践中首先表现为特定文化群落的出现。文化的内核就是在漫长的演化过程中形成的群落共有的心灵结构,是该群落对自然的人化“编码”方式,是认识活动的背景框架或看世界的“眼镜”^④。它外在体现于语言结构之中。以这种认识论的观念与意义系统作为内核,在此基础上文化群落才能进行理解行为、判断行为,并进而发展出伦理、道德等价值论观念与意义系统。从这个意义上说,文化的价值观只是冰山浮在海面上的部分,心灵结构才是文化的构造根基。因此,某

一群落特定的心灵结构,是该群落的主体性标志,而价值论系统乃至政治、经济、学术等则可称之为该群落的形态性标志。同一主体并非只能有一种特定形态,恰恰相反,从马克思到汤因比,都认为外部形态是在不断演变之中的。形态的演变及多样性和主体的同一性的辩证统一关系,在日常生活中是不难理解的。由此推理,在同一文化内部,在形态选择的问题上,可以有意识形态和价值观的斗争,以及政治、经济等各领域的斗争。物质基础的变化正是通过这种斗争来推动群落的形态变化。

对于文化概念的诸多误解,往往源于“我们不习惯分析文化模式,我们甚至很少感觉到文化模式的存在”^⑤。至少我们很少意识到文化的终极性。正是由于文化有终极性,由于人本身就是文化的产物,且一直生活在特定的文化环境之中,才会忽视它的存在。文化的意义源于人是天生的社会动物,因此文化认同的需要是人们根本需要之一。社会的“失范(Anomie)或“文化震荡”(Culture Shock)与物质匮乏一样,会使人无法生存或降低生存质量。因此,只有以跨文化的视角,对文明的差异性有所体认,才能充分认识文化的意义。

亨廷顿把文明视作文化实体,是除了人类和其他物种的差异性之外,人类最高层次的文化群体和最广范围的文化认同^⑥。对文明的本质的论述,往往是从文明的差异性来说的。其实,文明就是以共同心灵结构为内核的文化群落。几千年来,人类的各大群落基本上是在不同的时空环境中各自独立生长结构起来的。因此,文明间的差异是根本的,难以消解的。虽然转换语言学的研究发现,“不同语言的深层结构在形式上很相似”,表明心灵的终极结构可能是共通的^⑦,虽然各种文

明都是生长在人类的“集体无意识与原型”^⑧的土壤中,虽然在枝节问题上文明间会有相互的影响,但各个文明的主干毕竟是各自独立,不能互相解释的,从根本上来说,这是由于心灵编码上的差异。东方文明与西方文明对于一些观念或价值的分歧,可能不仅仅是重此薄彼的价值取向的相异,而是根本结构、逻辑与思路的不同;不是不重视某些概念,而是根本不存在某些概念,不存在产生或兼容这些概念的整体心灵结构。

古往今来许多伟大的成果,有些是跨文化的(虽然归根结底是时代精神的产物),有些则是处于特定文化之内,这就要求注意不同的理论、相异的视角都各有其有效范围或称局限性。客观情况或研究领域的变化,往往要求适用不同的理论或视角,才能作出合理的解释,发挥应有的效用。在冷战后国际关系研究领域,亨廷顿认为亟待引入跨文化的视角以适应国际形势的变化。因此,“虽然存在着用模式不能解释的‘不合规的事情’,但这并不能否定模式本身所具有的价值”^⑨。

从评价方面来说,评价需要尺度,而文化是一切价值尺度的提供者,没有超越或外于文化的价值尺度。因而,任何文明对其他文明的干涉,都是没有真正的道德或价值依据的。由文明的差异性可知,此类行为往往收效甚微,难以触及文化的核心部分的。在当代,西方文明对其他文明的压力,是非西方国家中形成文明认同意识的直接动因。这种意识是对来自西方挑战的应战。

众所周知,许多非西方国家开始走上现代化道路正是对西方文明挑战的应战。在当代,非西方国家用以抵挡西方文明的压力,维护自己权益的主要手段之一,也是诉诸本土文化。由此构成了文明认同或文化回归的景观。

西方现代化的发生,基本上是内生型的。当时跨文明的交往还不多,“国际”斗争主要是在西方文明内部的民族间进行。这种状况使西方的现代化以民族国家为特征形式。地理大发现,并非意味着对狭隘的自我中心的摒弃,反而推动了殖民主义与“西方中心论”,并非意味着各文明的共存与理解,反而促使西方各国争夺殖民地。许多西方国家至今仍无“文明意识”,惯于“推己及人”,惯于将自己的价值观念强加于人,强加于要求依照自己的文化方式实现发展的非西方国家。几百年来,西方文明的压力,构成了对其他文明的持续挑战。

对于非西方世界而言,早在殖民主义时代,他们首先感到的是外来文明的挑战,而不仅是外来国家的侵略;他们身受的是西方列强的欺凌,而并不刻意区分是哪个国家。这样,和西方国家在文明内部民族间斗争时发生现代化的经历不同,非西方社会现代化的发生,作为由文明挑战激发的应战,不可避免地带上文化色彩。这种文化色彩以深厚的民族文化积淀为滋养,扎根于民心之中,并在几乎所有革命或运动中一再显现。从那时起,非西方文明内部民族间斗争,在一般情况下退居次要地位,民族国家的观念虽也十分重要,但先天不足,文化观念一直与之并行、补充,文化问题长期为民众关注并争论不休。

在当代,西方文明的干涉与压力,仍然是对不少非西方国家国内稳定与权威合法性认同的主要威胁之一。这使得开始要求应有的国际地位的非西方国家用以号召国内团结与自强的口号,也必须具有抵抗文化入侵的功能,而不仅是纯粹物质形态的民族主义。政府往往以宣传、教育等形式强化文化认同,在文化观念上强调差异性、独特性,以解释政治与政策的

合法性与合理性。这直接地促使基本属于同一文明群落,面临类似状况的非西方国家,在文明共性的驱使下,在同声相应甚至同仇敌忾中逐渐走到一起。

由此可见,如果说有“文明的冲突”,那么始作俑者正是为西方文明扩张张目的国家,正是否认其他文明的西方中心论者,而亨廷顿以及其他具有类似洞察力的人,已经意识到“非西方文明试图成为现代的而又非西方的文明,……它们还将试图把这种现代的东西同它们的传统文化和价值观协调起来。”他们审时度势,从跨文化的角度提出了劝诫:要求西方对作为其他文明基础的基本宗教和哲学设想以及这些文明中的人们对他们利益的看法有比较深刻的了解,努力发现西方文明与其他文明的共同点。“在未来的一段时间不会有全球文明,只有不同文明共存的世界,每一种文明都必须学会与其他文明相处。”^⑩人们在看到亨廷顿所开的“近期的建议”的同时,必须注意到这更深远之点。其实,这在他关于第三世界发展的一贯观点中早就明白地表达了出来。

三、文明的发展

作为一位广泛涉猎的学者,亨廷顿研究的重点是第三世界的政治发展。其成名作《变化社会中的政治秩序》的成功之处,在一定意义上就是否定了把现代化等同于西方化的现代化理论。在该书中,亨廷顿使用的价值尺度,摒弃了具有浓厚西方文化色彩和意识形态色彩的“民主模式”、“政治参与”,采用了中性的、客观的指标——政治稳定与政府效能。“亨廷顿

的强大政府论就是建立在他对第三世界这种观察和估价上的。其要义是,欲根除国内政治的动荡和衰朽,这些国家必须树立起强大的政府,舍此无他路可走。”^①

亨廷顿认为,政治现代化的最基本标志是政治共同体的水平,即道德和谐(也就是文化)、互利互惠和制度化(即是组织和程序获取价值观和稳定性的一种进程)。由此可见,亨廷顿所说的政治现代化是和文化因素紧密相连的,是包含了政治共同体的文化认同的。虽然《变化社会中的政治秩序》在方法论上并非采用文化视角,但其坚持因国而异,具体分析,不照搬西方经验的基本思路却是和文化视角的精神相一致的。

此外,亨廷顿在该书中关于现代化过程中的社会意识的论述也值得注意:“传统制度的解体可能会形成对新的认同和忠诚的要求”,包括“部落意识、区域意识、种族意识……”,因此,“现代化早期阶段的标志是常常有宗教原教旨主义运动的出现,这些运动把现代化的组织方法、传统宗教价值观念和广大民众的呼声结合在一起”^②。在此似乎看到了《文明的冲突?》中关于原教旨主义论述的源头,甚至该书中关于在尼日利亚伊波人的例子也同样出现在此文中。即使不谈其中的逻辑联系,至少对于分析亨廷顿的思维方式的形成是有帮助的。在一定意义上可以说,90年代的文明冲突论,是60年代政治发展论的延伸与归宿,是发展中国家国内行为的集合或合力在宏观上、国际层面上的展现。

到1987年,亨廷顿在与迈伦·韦纳合编的《了解政治发展》一书中,已经明确地提出“发展的文化问题”。亨廷顿认为,“就解释政治经济发展的不同模式而言,关键性的独立变项是文化”。他意识到并关心文化问题,是由于政治发展研究的需

要,是由于东亚的发展模式在一定程度上契合了他的“强大政治论”,进而是由于“每一文化族群是否都有其独特的政治经济发展与达到目标的模式这样一个问题”,由于“如果有人想要预言一个X国家可能的发展模式……那么他所要求的知识不就是这个国家的文化特征吗?……文化特征不就是唯一的最重要因素”?亨廷顿终于明确指出现代化与西方化的区别。如果说在《变化社会的政治秩序》一书中,他对这种区别的意识还停留在现代化的途径或进程层面的话,那么现在已经深入到现代化的目标模式的层面。在《了解政治发展》中,亨廷顿认为,以往公认的目标只是西方文明的产物,在其他文化中“可能得不到什么支持”,因而没有世界意义,也不存在先验的全球意义的发展目标。“建立更适合各国自身文化的现代伊斯兰社会模式、现代儒教社会模式或现代印度教社会模式的时机可能已经到了……第三世界在继续推进现代化的同时,也有一部分深深卷入并致力于一个非西方化的进程。”^⑬这表明,亨廷顿已经意识到了文化的终极性与文明的差异性。非西方国家的发展不会使这种差异性消解或趋同,恰恰相反,由于这些国家追求各自文化的发展模式,这种差异性将越来越明显。在这里,亨廷顿已经列出了9个文化族群:北欧文化、拉丁文化、阿拉伯文化、斯拉夫文化、印度文化、中国文化、日本文化、马来文化、非洲文化。这和《文明的冲突?》中的划分大致相同。

至此,《文明的冲突?》中的核心内容基本具备,剩下的只是把它们运用到国际关系的分析中而已。如果说在其中有所发展的话,那么最重要的也许是关于经济发展促进文明认同的论述。这种作用包含三个方面:

第一,经济与实力在数量上的相对增长,是第三世界国家在国际上获得更多发言权的前提。这些国家不得不采用功利主义的“富国强兵”、“科技立国”、“改革开放”等现代化政策选择,甚至付出一些痛苦的代价,正是为了达到这一前提。

第二,经济的成功增强了一些非西方国家对于本土文明的自信。东亚的经济奇迹,打破了西方文明天定繁荣的专利,这也是亨廷顿提出“发展的文化问题”的直接动因,其“适合各自文化的发展模式”,不过是东亚及其他非西方国家对于本土文化的自信与需求的反映。

第三,文明认同与当代流行的区域经济合作互为表里。这可能是因为,生产力的现实水平要求一种特定的国际经济形态,即特定范围与层次上的国家间合作,在当前就是区域性经济合作。

亨廷顿认为,“只有扎根于相同文明之中的经济区域化才可能成功”。可能的解释是,现代经济行为以契约与信用为前提,契约与信用的前提是可预测性与信任,预测与信任的前提是了解。这些显然都与文化同质性有关,同一文化群落内部的国家间显然更容易达到这一点。反过来,“成功的经济区域化会进一步促进文明意识”^⑭。

上述关于经济的论述如果成立,对于论证“文明集团”的形成将是非常有力的。因为这使“文明集团”不再只是模糊的亲情,而和现实及经济利益紧紧地联系在一起。经济成长或经济主义的兴起,并未如以往想象的或如西方设计的那样导致全球经济一体化并进而造成全球文明形态的趋同。在一定意义上,正是经济成长可能推动形成文明集团。

四、文明冲突

“文明的冲突”，也许是两个文明间自发的碰撞，也许是人为促成的，即两个拥有不同文明的国家之间的双边冲突，或是以文明为尺度集结的各个国家集团之间的冲突。亨廷顿对两者都加以承认：“全球政治中的主要冲突将发生在不同文明的国家和集团之间”。但亨廷顿关注的重点是国家集团间的冲突。这种意义上的“文明的冲突”至少包含两个逻辑过程：(1)文明的认同：国家以文明为尺度集结为集团，即“文明集团”的形成；(2)“文明集团”间进行冲突。就“冲突”而言，至少也有两种理解：(1)一般意义上的冲突；(2)特指战争形式。根据前者，“文明的冲突”将成为全球政治中的主要冲突，或者说文明如何共处的问题将是全球政治中的主要问题；根据后者，“文明的冲突”是指文明间爆发战争。从实践上说，前者是后者的前提。亨廷顿指出了前者的必然性以及消除后者的可能性。要避免文明间的战争，必须抓住以下三个环节：

第一，在“文明集团”的层次上，避免形成过于紧密的、极端的、排他性的“文明集团”，反对十字军式的“传播福音”，最重要的就是西方国家放弃西方文明是世界“普遍文明”的思维定势，停止运用其优势的国际、国内资源对非西方国家施加包括文化在内的强大压力，学会同这些国家平等相处，应将文化问题尽可能与政治作最大限度的分离。在此前提下，非西方国家则应尽快进行经济和政治制度化的建设，减少对文化认同的依赖；推动社会发展与社会整合，加强政党建设、市场建设

等,和文化因素形成协调并制约的关系,共同构成发展的动力;增加国际合作的层次和广度,避免经济、文化合作带上太浓的政治色彩。当然,这是以西方首先实行“文明裁军”为前提的。目前,文明的集结尚有限,但有扩展之势。未雨绸缪是必要的。

第二,在“文明集团”已形成的情况下,避免文明间矛盾与冲突激化为全球政治中主要危险的因素可能有以下三方面:

首先,非西方国家的崛起与文明集团的形成,虽然改变了全球政治中西方独霸的局面,却仍然是以权力政治舞台为基础的。与此同时,另一个舞台也在形成之中。比如,由于环境等全球性问题急剧恶化,或全球范围的经济迅速成长而进入追求生活质量与情趣的阶段,或“权力变移”得具有诸如灵活性、延伸性和民主性之类特征,以及其他类似的原因,使权力政治舞台变得不合时宜,人类历史转上合力解决共同问题这一新的“人类政治”的舞台,那么,“文明的冲突”这出已有脚本的戏便因天公不作美而作罢。这些分析显然只是理想主义的远景。

其次,文明内部是多元的,文明认同有范围和层次之分。亚文明之间的冲突,由于历史上的宿怨或争夺文明的“正统”地位,加上地理位置接近或接触频繁,往往呈现对抗性。这种对抗性在一定程度上会相对削弱文明间的对抗性,至少它不会变成文明集团间的对抗,特别是在文明因素的上升主要并非由于经济政治的原因,而是以宗教因素或极端主义为动力的伊斯兰地区尤其如此。美国对伊斯兰文明小心翼翼,正表明政策与技术上的恰当操作,能避免文明间矛盾的对抗性压倒文明内部矛盾的对抗性。

最后,文明毕竟不是野蛮。文明的意识,文明的融合与交叉,以及对文明的反思与探索的深入与扩大,在最深刻的意义上是促进全人类的理解的。对各自文明来说,就是在其发展进程中,达到了一个更高的全球的境界,意识到一个更大系统的存在从而得以反观自身的境界。在人类历史上,第一次在空前的交流规模与交流手段的前提下各文明的平等共处,固然是一个挑战,但更是一个机遇。世界各大文明随着共处与交流的发展,应能不断“社会化”,即学会共处的艺术,从而具有更多的理性和责任感。同时,加深对文明之间共性的认识,避免因文明意识的强化反过来加剧彼此间的差异、分歧与敌对情绪。

第三,即使已经出现了文明集团间的对抗,也并不必然导致战争。在全球层次上,和平的可能性大于战争。维持和平机制涉及国际法作用的强化,全球与地区的集体安全体制,核威胁的作用,裁军与军控,相互依存与利益交叉,联合国的维和机制等等。对于“文明的冲突”而言,文明的差异也许比其他差异更有终极性。战争与否并不取决于这种终极性,而是取决于是否具有对抗性以及对抗的激烈程度。有理由认为,在“文明的冲突”中,世界战争的可能性远远小于冷战时期。“文明的冲突”,排除国家故意的敌对行为,会是较文明的冲突。

注 释

① S·亨廷顿:《文明的冲突?》,美国《外交》季刊1993年夏季号

② 罗荣渠主编:《现代化:理论与历史经验的再探讨》,上海译文出版社1993年版,第352页。

③ R·基辛:《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社1988年版,第32页。

- ④ 同③,第 33 页。
- ⑤ 同③。
- ⑥ S·亨廷顿:《文明的冲突?》。
- ⑦ R·基辛:《文化·社会·个人》,第 56、57 页。
- ⑧ 庄锡昌等编:《多维视野中的文化理论》,浙江人民出版社 1987 年版,第 314 页。
- ⑨ S·亨廷顿:《驳对〈文明的冲突?〉的批评》,日本《中央公论》月刊 1993 年 12 月号。
- ⑩ S·亨廷顿:《文明的冲突?》。
- ⑪ S·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,三联书店 1988 年版,中译本序。
- ⑫ 同上,第 35 页。
- ⑬ 罗荣渠主编:《现代化:理论与历史经验的再探讨》,第 350—357 页。
- ⑭ S·亨廷顿:《文明的冲突?》。

(此文原载《欧亚观察》1995 年第 1 期)

王丕君

文明冲突的有限性 与文化战略

冷战结束以后世界形势发生了巨大变化,国际关系呈现出扑朔迷离的模糊和复杂状态。为适应新的形势,各国都在积极思考和构筑自己的国家战略。冷战的结束使两个超强大国变成一个,一度使美国政府欣喜。但仅三、四年,美国的困惑甚至比冷战时还多,因为客观形势已使美国的声音没有那么有力了。

是什么因素使美国开始变得学习忍耐和积极对话以代替威慑和挟迫解决国际冲突与争端的呢?第一,国际政治中的权威主要是实力的体现,而冷战使美国消耗了不少资源和实力,恰恰又培养了潜在的国际政治中的对手。美国领导西方结束冷战的兴奋与冷战后开始丧失西方盟主、面临更多西方冲突的沮丧相伴而生。第二,冷战给世界各国的最大启示应是在坚持国际关系准则和道义的前提下,充分利用各种机会和资源,提高本国生产力水平,增强国家实力。在这一以国家利益为最

高宗旨和最大目标的原则驱使下,国际关系开始变得更加世俗化,分化成了一种全球现象。西方的分化已日益明显,并将继续下去。第三,在国际格局发生原则性、操作性变化的新形势下,美国的国家战略仍沿用或不可避免地继续着前届政府的思路,仍企图以西方盟主自居,仍叫嚣向非西方国家输出民主、人权观念与制度,仍图谋以西方结盟并扩大世界市场以遏制亚洲的发展与伸延,结果是近几年外交上的连连受挫。第四,亚洲的崛起已带动了整个亚洲—太平洋地区的发展,而亚洲发展源的本国与“四小”背后有共同的文明基因,正是以这种文明基因孕育下的东亚发展模式和理论已受到包括世界银行在内的广泛肯定和认同,而伊斯兰国家则由于受冷战的启发,更加坚信“真主的伟大”,把复兴伊斯兰作为政治目标,在与西方的许多冲突与矛盾事件中,充分表达了伊斯兰的理念。这种亚洲人要求以亚洲方式和精神解决亚洲乃至国际性问题的趋势以及伊斯兰国家要求以伊斯兰精神和方式解决伊斯兰内部和与外部争端的发展趋势,都十分明显地传出信息:各国乃至各个文明相近的国家的自主性越来越强,而对文明与制度截然相异的国家的干涉则表现出越来越多的冷漠;在对解决冲突的方式、思维方面日益倾向于以平等、合作的态度进行有耐心的沟通、理解和对话,而反对以大国自居进行强权政治。事实上,美国乃至西方确实碰到了有相当文明凝聚力和生命力的伊斯兰与亚洲国家的“冲突”。

可见,美国既不能遏制一个有相当精神政治动员能力的伊斯兰国家群,它所采取的分化、威慑延伸战略也会被伊斯兰教义最终瓦解,它也无从遏制一个发展势头很健而对全球极具诱惑力的亚洲。它所实施的有限介入和遥控平衡战略最终

为谋求发展的各国市场战略所消蚀。在这种态势下,美国人分身既无术也无力,只能寄希望于再次谋求团结西方国家,以形成合力,推行西方文明的全球化。

如果没有一个明确的目标是难以团结西方的,如果不设定一个对手是难以推行其主观战略的(美国总是习惯于或已形成了在主动战略中牟取利益的思维),于是,作为经常参与美国政治、军事、外交顾问工作的奥林战略研究所所长就从文明新视点设定一个假想对手——伊斯兰与儒教国家的结盟,以文化战略来引起西方世界对伊斯兰和儒教文明影响下的国家的警觉和防御,这不能不说是作为政治学家的亨廷顿的高明之处:不是以经济、政治和意识形态等人为的冲突说明威胁必然性,而是从确定政治制度、经济形态和意识形态及安全战略的文化根源文明这个根本上去论证西方与非西方的冲突是必不可免的。作为政治目的,把文明作为政治工具,这是一种“战略新思维”,但文明本质上是一种社会理想和政治追求,是反映人类向善的一种道义目标。由此论之,则亨廷顿是过于追求狭隘的国际利益,而放弃了全人类的一种正义和进步的宗旨。

那么,亨廷顿提出“文明的冲突”的“战略新思维”说明了什么呢?第一,它似乎也暗示一种文明轮回的发展规律。如果说16、17世纪是世界给了英国一个机会的话,则19、20世纪使美国有了个颐使气指的舞台,而历史在20世纪与21世纪把轴心定在了东亚,也难说21世纪或22世纪不会不给伊斯兰发展了的民族群以一个兴起的机会,按照斯宾格勒所言,文明有其青春、成长、老年和衰落的自然规律。因此,在政治、经济的发展处于一种相对饱和状态时,这种发展生机一般来

源于拥有广袤土地、资源待开发、生产力待发展的后发展国家,而这种可能性对于一个有数亿人口的散布于欧亚大陆广大地域的伊斯兰民族群来说不是没有的。

第二,就像保罗·肯尼迪《大国的兴衰》暗示的那样,西方的分化与美国的衰落已是不可避免的政治现实。如果说斯宾格勒从文化分析得出西方没落的可能性,那么亨廷顿则从战略角度看,文明的冲突是潜存的,如果西方在极具生机和发展势头的两种非西方文明的挑战下不采取合作、联盟,则整个西方的衰败为时不远。这是作为政治决策顾问的一种忧患意识的反映。

第三,同样它更明显地反映美国在冷战后的国际战略至今没有完全形成。当然,一方面是面对的世界已日益复杂化,另一方面也是国际格局已由多极主宰。美国力图在繁荣的亚太事务中作主导,介入效果却是有限的。美国又谋求再返欧亚从战略,但前一段亚主欧次的作法已引起西欧的疑虑,因此,在以政治、经济、意识形态为理由的结盟,因国际上的低格调淡化以后,美国人也不得不收敛其一度抬头的意识形态战略,而转为以文明的差异导致西方与非西方的冲突与对抗的新战略思维。这是有远见和独具匠心的。但这种仍以西方文明为中心唤起西方忧患而结成抵御非西方文明的战略,因具有霸权性和文明优势思想,必将为非西方国家所化解和为日益谋求国家利益的西方自行消蚀淹没。

为什么亨廷顿的文化战略新思维必然会为非西方国家和西方国家自身所淡化呢?因为文明的冲突是有限的。尽管它是冲突的潜在与根本的源泉,但它真正发生作用是通过政治、经济、军事、意识形态等外化载体为媒介的,因此,非文明的载

体的冲突已日益有限化,而文明的冲突更会有限。其理由是:

1. 文明的冲突是通过人发生作用的,不同文明的政治实体也是通过政治体制、政治决策、军事行为产生的。因此,文明的冲突以政治、经济、意识形态、军事冲突为前提和传导,没有后者的冲突,前者不会表象化、物质化、激烈化。而冷战后国际社会已逐渐习惯于充分地沟通、对话,甚至以政治妥协、经济让步、军事节制代替极端的对抗,人为的攻击、军事和经济的制裁、政治的干涉。各国均把维护和巩固国家利益资源作为首要原则,努力争取和创造有利于本国的国际环境。因此,导致文明冲突的载体已“文明化”了,减少了冲突的可能性。

2. 文明的发展有自身规律,不以人的意志为转移,有不可抗拒性,并非政治、经济、军事需要以文明为工具,挑起冲突就可以如愿以偿。亨廷顿这种把文明主观地工具化、狭隘地政治化的思路显然是有目的和不科学的。

3. 文明即使可以作为冲突的工具,政治家以此作为实现政治目的的一种招牌或旗子,国家间可以以此作为结盟的条件,但它终究是人为的,具有特殊性、暂时性。它是超越工具的,更反映一种理想。这符合文明的本义,人类追求发展、进化的愿望会使之摆脱作为政治、经济、国家利益、政治实体载体和依附物的现象。因此,文明发生冲突必然受人类谋求共同进步的意志限制,政治的目的终究要让位于大众的目的。

4. 全球经济区域化、一体化的发展,不仅增加了地区之间的相互认同,而且也必然使不同地区、不同文明之间的认同,因为地区文明相近国家的认同是为了牟取利益,争取发展机会和条件,而这种强烈的发展愿望也驱使不同文明的国家也努力求同存异,并且为实现全球公共文明而不断消除隔阂,增

加理解,加强切磋,多边对话。这种国际政治的新的交往原则已日益成为一种准则和惯例。这将促进文明的认同而不是文明的冲突。

5. 信息时代的到来,为全球公共文明的评判、选择、认同和构建提供了物质便利。各国正在实施的信息高速公路建设,将为全人类提供追求公共文明的学校,增加超政治的大众力量。这样,把文明工具化、政治化的狭隘的文化霸权战略必然会受到民众的谴责,文明必将左右政治。

6. 在全球分合未定的复杂阶段,西方文明中心主义不得不在现实冲击与挑战下收敛,而伊斯兰文明也由于缺乏经济与政治的实力依托而远不能使冲突演化到全球,而儒家文明本质上不具有西方与伊斯兰的扩张性,再加上俄罗斯、印度等文明的演化也正在进行,因此,文明的多元并存与文明的交交融汇将是今后一个时期的国际政治现实。

由此观之,美国人正在全方位地尝试建立合乎逻辑的国家战略,对我国来说,则应引起重视,以积极构建自己的国家战略。

(此文原载《国际观察》1994年第6期。)

刘 鸣

对“未来国际政治冲突模式”的几点思考

塞缪尔·亨廷顿的《文明冲突》一文，是冷战结束后的一篇十分重要的文章。它通过对历史各进程特点的分析和竞争形式与目标演变的考察，为未来的国际政治斗争方向勾划了基本模式——即新世界的基本冲突源，基本上不会是意识形态或经济上的，全球政治的主要冲突将发生在不同文明群落和国家间，文明冲突将统治全球政治，文明的交错线将是未来的争斗线。亨廷顿的观点在相当程度上是与现实吻合的，但还需根据具体情况作具体分析。

一、文明冲突的位置及其与其它冲突的关系

从现代国际关系史看，文明与意识形态的各自冲突是相

伴相存的。有时候,文明冲突多于意识形态冲突,而有时候意识形态冲突高于文明冲突,或者二者交替综合进行,这取决于各个不同时代的特点。但总体上说,文明冲突是长期延续的,并不是现在才冒出来的。在冷战期间,由于宗教、信仰、部落相对从属于背后支持的大国势力,所以,文明冲突相对受到了制约,或被战略利益所调和、融合甚至掩盖,意识形态冲突相对突出起来。冷战结束以后,作为超级大国的苏联退出角逐世界霸权的现状,使得另一超级大国美国也放松了原来紧张的抗衡态势。于是,原来所有从属于或受制于这两极均势体制的国家、地区、政党、民族一下子失去了原有的庇护,找不到归属方向。这种失控又为各种势力、地区大国提供了一个填补真空,恢复昔日势力,修正过去失去的利益、特权与地位以及重新调整不合理的民族国家组合的机会。再加上苏联、东欧巨变,长期压制的地区民族主义开始大规模抬头,并恰巧与近日掀起的伊斯兰原教旨主义相吻合,这就是当前文明冲突凸现的原因。

亨廷顿认为,文明冲突主要有两个层次。在微观层次,各邻近的集团为控制领土而激烈的相互争夺;在宏观层次,不同文明国家为相关军事和经济权力,争夺国际机构,并推广他们自己的政治和宗教价值观。

从现在情况看,主要的文明冲突还是发生在亨氏所称的微观层次而不是宏观层次,如波黑危机,纳卡之争等。虽然它们还不能称之为完全文明冲突,但也多少反映出它们之间的种族和宗教矛盾。这种因种族、宗教而发生的冲突,其直接原因就是权力划分、分配的不公正,宗教世袭领地的归属与专用领土的划分以及经济安全利益的不满;其间接原因则是文

化上的长期敌视而形成的宿怨。主要例证有印度与巴基斯坦,以色列与阿拉伯国家的争斗。这种冲突的特征之一是发生在非西方文明之中;特征之二是两个冲突文明体原来属于一个国家,或者各种关系相当密切,双方的文明有过一定的交融。

由于这些文明新的冲突苗子主要发生在两个超级大国主宰的国际机制减弱以后,所以上述更多的冲突是发生在非西方世界。这些国家一般经济比较落后,政治制度一般是建立在某一种族、部落、宗教、政党或单一利益集团基础上的传统型集权制度,国内社会、民族、宗教、政治力量矛盾丛生;对外的领土、经济资源归属和教派势力的争议长期没有解决。这些冲突有的以国家对国家的方式进行,也有更多的是在国家内部进行。

当然,现在有越来越多的文明冲突是发生在西方世界与非西方世界之间的。但由于西方社会对稳定富裕生活的追求和厌战情绪,西方与非西方社会的文明冲突一般不以战争或激烈的形式进行,而是更多的带有政治与经济色彩。然而,说到底,这种因不同文化规范而引起的隔阂、误解、敌视、偏见、猜疑与情感的无法容忍,往往决定、影响、改变、推动各国在国际舞台上的政策与关系。目前,这些冲突主要发生在下述四个方面:(1)意识形态的冲突,这是文明外延的冲突;(2)文明差异冲突;(3)在承担文明社会的责任上的冲突;(4)交叉文明冲突。

从当前国际政治特点看,文明冲突的爆发往往不是单一性的,而是同其它性质冲突并发结合进行的,文明冲突的因素更多的是在背景、潜意识和情感层次上起作用。各种国际冲突的交锋面主要还是意识形态、国家战略与经济利益。文明的差

异可以影响、加剧各种冲突,也可以改变冲突的程度、方式,但不能完全替代各种其它国家间、民族间的冲突。同时,即使具有相同的文明基础,也不能完全减弱其它冲突的对立性质和激烈程度,尤其是意识形态的对立。

二、冷战后国际冲突的主要模式

塞缪尔·亨廷顿在其文章中的最后论点是:文明冲突将会替代意识形态和其它形式的冲突,成为全球占主要地位的冲突形式,因为非西方文明将扮演主要角色。笔者认为这种观点较为偏颇,或者说并不能完全反映出冷战后时代的主要趋向和走势。因为冷战结束以后,所爆发出来的各种危机和民族冲突,从其卷入的敌对双方来看,确实都分属于不同宗教或文明体系,但这并不能证明,这种冲突情况会一直延续下去,成为未来占主导地位的冲突。现在这类冲突增多的主要原因,首先是如前所述的大国权力垄断的失控;其次是过去苏联等社会主义国家民族权力、利益、领土与文化独特性和历史遗留的矛盾处理不当,其国家组合主要是靠个人情感和强力勉强维持,使得这些民族在冷战后的变动的时代里,更多的依靠自身的力量来纠正过去的问题;其三是经济发展太慢,相关少数民族、部落生活相当贫困,其地区的资源受到大规模的掠夺,不满情绪蓄积很深;其四是宗教情绪的感染性。

从发展趋势看,这种局部的振荡在一定时间内和范围里会缓和下来,尽管还会有新的类似冲突呈现出来。因为,对一个国家的根本目标来说,还是要抓紧发展经济。只有经济发展

了,生活改善了,社会才能稳定。东亚国家虽然具有几种不同的文明,但这并不能妨碍它们进行高速的经济发展。生活的比较稳定,也使得种族和宗教冲突相对得到了缓和。同时,通过经济交流与合作,原来地区文明矛盾就会相对变得不太重要。经济上的成就和获益要远比文明冲突所造成的动乱和损失更为吸引人。所以,除了突发性或无法回避的冲突外,前苏联、东欧、非洲、阿拉伯国家都不愿让这些文化因素长期困扰他们,否则不是毫无所获,就是国家走向崩溃。

促使文明差异最终降为次要冲突因素的另一重要原因是,各国外交政策和战略及安全利益在冷战后具有很大的多变性与不确定性。因为,冷战以后,原来许多单一的矛盾开始变得分散化与复杂化,同时,经济关系变得越来越重要。原来西方盟国以意识形态划线的方式已经动摇,同一文明的西方国家为经济矛盾,在处理国际危机和调整国际政策等方面出现了越来越多的分歧。今天在某个问题上,两个国家可能站在一条战线上,但在以后其它问题上,双方可能会迈出相反的步伐。而在非西方国家中,它们也是更多的根据冷战后国际战略环境的变化,调整其周边政策,其中有不少属于外交反应型的。这说明了外交与安全利益远高于文明差异的意义。

根据笔者分析,未来世界政治冲突主要呈现为以下几种模式。首先是在安全战略上,某些国家为了一些战略要地,资源产地,领土归属及核技术和大规模毁灭性武器的转让与出售,会发生激烈争执,导致大规模冲突。这些冲突有可能发生在非西方国家间,也可能发生在西方与非西方国家间。这些冲突的背后,文化因素较少,主要是国家民族利益和功利因素。

第二是经济关系上,这种冲突可能在冷战以后的时代里,

会越来越突出,原被政治、安全关系和意识形态掩盖,或为上述优先利益作出牺牲的经济矛盾已成为各国最重要的外交课题。这种冲突有巨额贸易逆差,开放市场,知识产权保护,投资环境与保护,劳工权力保护,商品倾销,原料产品的国际价格,货币金融政策等。冲突有时发生在西方世界之间,也有时在西方世界与发展中国家间和发展中国家之间,随着经济区域合作的加强,集团与单个国家和集团与集团之间的经济冲突也会有所发展。这种冲突呈不平衡发展趋势,有时很激烈,有时又趋缓和。有些经济摩擦会严重危及双边国家关系,导致大规模的贸易报复。一般来说,贸易争端不会升级到严重的军事冲突,尤其在西方国家。

第三是意识形态冲突。这种冲突主要发生在两个方面:西方国家同社会主义国家之间;原社会主义国家和信奉社会主义学说的第三世界内部。在前一方面,这种冲突主要是美国等国,通过各种双边的事务性和政治性关系以及国际组织等,对中国等国的政治制度加以干涉,而以中国为代表的国家,却坚决抵制这种西方大国沙文主义的干涉,因而双方在国际舞台上经常发生激烈的争执,严重影响了双边的正常经济、政治关系,地区内的一些重要安全问题也得不到圆满的解决。在后一方面,主要是原苏联东欧地区和一些非洲国家在柏林墙倒塌以后,内部出现了强烈的反对共产党领导、社会主义制度和一党集权的潮流。其后果是,各社会主义政党陷入瓦解、受排挤和严重削弱的困境,非洲许多国家也不得不让位于西方的民主制度。随着众多的民主政党在人民的期望中通过选择获得政权,但经济情况并未好转,相反,一些地区的人民生活水平却急剧下降,社会治安恶化,民族、部落、宗教、民众、小团体等

各种冲突日益激化,于是人民的不满情绪又开始增长,国家走什么道路的问题又摆在了大家面前,民主社会主义意识形态又有所复兴。看来,这种国家的意识形态的内部冲突还会在冷战后长期延续下去。

第四,综合性冲突模式。这种冲突基本上以前三种冲突中的一种为主,并交织其它类型的冲突,其中包括文明冲突。如西方同某些伊斯兰国家的冲突,就是明显的例证。

三、影响冷战后国际关系稳定的几个相关因素

从这几年的冲突、危机的特点、处理方法和各国的反应来看,影响未来国际关系的因素主要有以下几个:

1. 实力。现在的国际冲突主要是在第三世界之间进行的,非西方国家同西方国家的大规模冲突具有潜在的可能性,但马上变成现实的可能性不大。因为,现在的这类冲突,基本上是西方大国对一些久战不息的热战地区,按照联合国的规定进行干预和维持和平行动,或像海湾战争,对伊拉克的侵略行动进行反击,但尚未有在威胁某方利益而发生直接冲突的事例。如何保证尽量不发生这种冲突,有一个关键要求就是保持足够的实力。只要西方大国拥有坚强的军事、经济力量,不管是伊拉克、伊朗还是利比亚,都不敢在国际上轻举妄动,这种威慑力能确保西方不与发展中国家发生严重的军事冲突。

2. 热点问题处理。在这点上,关键要看各个大国和联合国组织如何发挥积极有效的作用,尽快稳妥地处理好各种危机

问题,至少能够把它冷却下来,缓和紧张形势。如果有关大国为了各自的利益,迟疑不决,不愿介入与参与,或推三推四,不准准备承担责任和风险,在联合国内也是议而不决,决而无果,其后果只能是某些地区大国乘虚而入,使局势更趋混乱,并扩展到邻近地区,影响地区与国际和平。

3. 文明的融合与共存。相对而言,在两个文明体或相同的文明体的两方发生冲突时,只要不涉及到意识形态或宗教斗争,问题要好处理一些。现在的问题是,一方文明体在国际交往中,往往以先进、优越文明自居,随意贬低、指责另一文明体的习惯与特性,这种自傲性扩大了文明的差异,也影响到其它关系。就文明的历史看,东方文明要远远久于西方文明,但东方人的文化还是注重吸收西方文明的许多精华,显示了其开放性与宽容性。而西方文明发展到现代,却很少学习东方文明的先进东西。实际上,世界上各种文明体通过共存发展,是能够逐渐走向融合的。在后发现代化国家发展中,其第二、三代领导人,将比传统的第一代领导人更能接受西方的现代观念和思想,从而有助于文明差异的缩小。现在,西方国家同许多发展中国家的冲突,就在于前者不承认文明差异和共存发展与融合的道理。只要西方不改变这种思想,这种冲突将继续存在,并且会影响到国际社会的稳定与和睦。

4. 经济的发展。国际社会今后出现多少冲突,其频率和程度在一定意义上取决于世界各个地区的经济平衡发展。如果南北差距越来越大,发展中国家和原苏联东欧地区经济发展继续面临困境;贫困、饥饿、失业、通货膨胀继续蔓延,那么后果是:已确立的民主制度将难以继续维系,社会动乱将会进一步扩大,民族、种族、宗教、政党、政府和民众的矛盾将会趋向

激化,随之而来就是无休止的内战、难民和国际卷入。与此同时,贫穷、落后的国家,对于目前受西方控制的国际经济体系,也抑积着长期不满,并容易在各种国际问题上与西方和其它经济状况较好的国际发生对立,从而对稳定的国际体系起到某种破坏作用。另外,这些国家为了转移人民不满的视线,会向邻国进行挑战,以避免危机,或者它们会同一些较富裕的伊斯兰国家进行广泛的军事、政治合作,听命于后者的调遣与各种要求,出让资源、基地和各种战略设施,为恐怖主义活动提供庇护和方便,所有这一切活动,都对国际社会的稳定与发展,构成了极大的威胁,也是未来冲突的根源之一。为防止这种冲突的出现与扩展,西方发达国家应从长期战略目标出发,彻底放弃传统的纯功利主义,为贫困国家的经济改善、社会稳定作出更大的努力。

5. 地区力量的增长。在未来的几十年中,可能改变世界政治走向与关系的一个重要因素就是新型力量的增长,它包括新的军事、政治大国、地区大国、地区经济、政治集团。现在世界上的政治作用力主要来自西方大国、发展中国家的强国和主要的政治、军事、经济集团和一些国际性组织。但随着经济的变化和政治力量的调整,又会出现许多新的政治、军事大国,如德国、日本、中国和许多地区大国,如印尼、印度、埃及、巴西、伊朗、南非、乌克兰等。它们的出现,将改变原来的世界政治、军事、经济力量的分布,对国际关系产生新的作用力,也使得世界权力体系更加分散化。它会使西方传统权力进一步削弱,使世界出现多国平衡的竞争结构。这种局面是凶是吉,现在很难逆料,但有一点是肯定的,只有一个良好的国际协商机制,只要多数国家想走和平之路,任何新的大规模军事冲突

爆发的可能性是不大的,少数地区大国可能会走极端道路,进行扩张和侵略,但在多数地区大国遏制下,将很难有所作为。

(此文原载《社会科学》1994年第10期。作者刘鸣,
上海社会科学院亚洲与太平洋研究所助理研究员)

倪世雄

我所了解的 “文明的冲突”

《文明的冲突?》一文是美国哈佛大学约翰·奥林战略研究所所长塞缪尔·亨廷顿教授主持的“变化中的安全环境与美国国家利益”研究项目的直接成果。我第一次听到他阐述这观点是1993年2月在卢森堡举行的以“东西方格局结束后的世界体系”为主题的一次国际讨论会上。亨廷顿教授在会议的第二天上午作了25分钟的基调发言,题目就是《文明的冲突》。

亨廷顿教授认为,从历史演变来看,17世纪以前是王室之争,威斯特伐利亚体系形成后才出现国家之间的冲突,一次大战之后和二次大战集中反映了世界民主力量与法西斯主义之间的冲突,二次大战以后则是社会主义与资本主义的东西方对抗。随着冷战的结束,国际关系进入新的发展阶段,今后世界上的冲突将主要不是政治的,甚至不是经济的,而将是两种文明之间的冲突。他指出,文明的冲突是指文化、宗教、民族

和种族的冲突,是一种广义的界定。他进而言之,冷战后文明的冲突集中为西方与其他地区之间的矛盾,西方(以美国为首)仍是世界文明的重心。亨廷顿教授的发言引起了热烈的反响,代表们争先恐后地评论发问,将会议的气氛推向了高潮。

从代表们的发言来看,多数人不同意或不完全同意亨廷顿教授的观点。不少代表强调,未来世界的冲突是政治——经济的冲突,是全球利益与国家利益的冲突,如,著名学者爱德华·卢德华特提出“地缘经济学”、理查德·罗斯克莱斯提出“权力协调论”、詹姆斯·罗斯诺提出“两极世界政治观”。他们都不同意文明的冲突将主宰世界政治,不同文明之间的冲突将成为现代世界冲突演变的最后阶段。他们指出,亨廷顿教授不仅将文明的冲突绝对化了,而且把世界划为八种文明,认为今后最重要的冲突将以这些不同文明的文化差异来划线也将把复杂的世界简单化。

我也争得了发言的机会。我认为,亨廷顿教授的文明冲突论为我们研究、认识冷战后国际关系的变化及特点提供了新的视角。在国际关系和对外政策的政治、经济、军事、科技和文化这五个层面中,后二个层面在冷战时期被忽视了,现在强调文化因素有一定积极意义。但是,我同意多数发言者的意见,若夸大文明之冲突为世界冲突的最后阶段并主宰全球政治,就会陷入新的认识迷宫和理论困境。对于亨廷顿教授提出的文明冲突的三种发展可能性:接受西方文明,溶合于西方文明之中,开始西方化过程;制衡西方文明,但不排斥西方文明,保存本民族传统;排斥西方文明,采取非西方化的国策,大多数尊孔或信奉佛教、伊斯兰教的国家(包括中国)就属于

这种情况。我特别指出,这是西方文明独尊的表现,他把中国列为排斥西方文明的国家也是完全错误的,是对当代中国的误解和歪曲。在这个国际论坛上,我作为一个中国学者,用12个字概括了对待西方文明的态度和立场:“不排斥,不照搬,有分析,可借鉴。”我强调说,中国改革开放目的之一就是为了学习、借鉴、吸收国外一切对我国现代化有益的先进科技、管理经验和知识文化。我的即席发言得到与会者的欢迎。

1993年7月8日,亨廷顿教授的《文明的冲突?》在《外交》季刊1993年夏季号发表,其缩写文稿又在《纽约时报》和《先驱论坛报》发表,一时间,一场关于文明冲突的辩论就在更广的范围内掀起。与卢森堡会议上发言相比,亨廷顿教授并没有对其观点作任何修正,只是进一步作了阐述和补充。纵览全文,我觉得有两点尤其应引起我们的关注。

一是亨廷顿教授在谈到西方与其他国家的冲突时,特别提出了“儒家文明与伊斯兰文明联盟”的命题。亨廷顿教授错误地把中国视为“武器国家”,把中国与阿拉伯国家的正常关系说成“武器合作”,认为“儒家文明与伊斯兰文明联盟”已对“西方的利益、价值观和权力提出挑战”。按照亨廷顿教授的逻辑,文明相通导致“军事合作”,中国成了“东亚多边军备竞赛”的祸因。他对中国及中国与阿拉伯国家关系的这一歪曲描写是我们不能接受的。世界军火贸易是一个复杂的问题,主要是出自国家利益,而并非是由于文明相通。中国对此一直采取慎重态度,主张建立军火市场的管理机制。相反的是,美国与伊斯兰国家的军事合作远远超过中国。据统计,仅1992年一年,美国出售给第三世界的武器就达135亿美元,其中大部分是

在中东地区。海湾战争后两年里,西方向中东地区出售了 500 亿美元的武器,其 50% 以上是美国出售的。如果按照亨廷顿教授的推理,美国文明与伊斯兰文明岂不更加联系相通了吗?显然,这样的观点是站不住脚的。

二是“文明冲突观”对西方国家对外政策的影响不可忽视。在卢森堡时,我曾问起亨廷顿教授,他的文明冲突观是否得到克林顿政府的重视。他的回答是:希望如此。在该文中,亨廷顿教授认为,文明的冲突可以“产生短期的有利影响和长期的调节作用”,为此,他提出 9 点具体建议:(1)加强自己文明内部的合作,特别是欧洲和北美这两大组成部分的合作;(2)把接近西方文明的东欧和拉美社会融入西方;(3)促进和保持同俄罗斯和日本的合作;(4)防止地区文明间的冲突升级为文明间的大战;(5)限制儒家和伊斯兰教国家扩大军事力量;(6)缓和西方军事能力的削减,并在东亚和东南亚保持军事优势;(7)利用儒教和伊斯兰教国家的分歧和冲突;(8)支持其他文明中赞同西方价值观和利益的集团;(9)加强反映西方利益和价值观并使之合法化的国际机构,鼓励非西方国家参加这些机构。至此,亨廷顿教授把文明冲突观实实在在地提高到了政策战略的高度。由此可见,他的文明冲突观对冷战后西方国家调整对外政策必然会产生影响,尤其是为美国构筑冷战后世界新秩序提供一种新的参照框架。亨廷顿教授是一位颇有名望的国际政治理论家和战略家,与美国政府有着密切的联系。他的变动社会的政治秩序论、美苏两极均势论等重要观点曾在一定时期对美国政府决策产生重要影响。这次,他提出文明冲突论,另辟蹊径,先声夺人,对实施克林顿政府“经济、安全、民主”三大战略目标所起的作用不可低估。随着时间

的推移,文明冲突论的政治性将越来越显露出来。

(此文原载《探索与争鸣》1994年第10期。

作者倪世雄,复旦大学美国研究中心教授)

王缉思

编后语

美国学者塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突?》一文,在中国学者中引起的反响如此广泛,如此强烈,使冷战后国际政治领域的任何国外论著望尘莫及。为了更集中地反映中国学者以评论亨廷顿为契机所表达的看法,我们将已发表的对亨廷顿做出回应的部分文章编辑成册,以期达到以文会友、深化学术探究的目的。

本书辑入 28 篇文章。其中 25 篇分别发表于 1994 年一年内在国内发行的 14 种刊物。此外,请陈乐民先生为本书撰写了一篇“代序言”,朱文莉同志就亨廷顿本人的观点写了一篇介绍,我就国内外学术界对亨廷顿文明冲突论的反应写了一篇评论。此三篇是第一次发表。

我将这里转载的论文大体上分为两类。一类是从国际政治的视角评论亨廷顿的文明冲突论,作者多为国际政治学者。另一类是从世界各大文明和文化的历史发展、特点、对比和相

互关系的角度进行评说,作者多为人文学科领域的专家。这两种视角相得益彰,观点也多有交叉之处。我们相信,不同领域的学者对同一领域的问题发表意见,有利于相互学习,相互交流,特别是像陈乐民先生在序言中所希望的那样,促使世界政治的研究者拓宽视野,而不是仅仅局限于关注国家之间的政治经济关系。

尽管编者尽力扩大搜集范围,但由于条件的限制,国内有关评论未能全部辑入本书,谨此表示遗憾。在直接对亨廷顿做出回应的文章之外,近年来还有一些论著对深入探讨本论题很有意义。收入本书的两篇拙文引述了其中的若干种,以便于有兴趣的读者进一步查阅。

这里需指出的是,冯绍雷学兄除贡献了论文外,还为推动本书的出版做了大量工作。刘靖华、田德文二位学兄不但提交了各自的论文,而且还做了许多编辑工作。承蒙《美国研究》、《世界经济与政治》、《西亚非洲》、《东方》、《现代与传统》、《战略与管理》、《中国社会科学季刊(香港)》、《哲学研究》、《上海文化》、《探索与争鸣》、《欧亚观察》、《社会科学》、《国际观察》的编者支持,以及各位作者的合作,使编辑出版得以尽快完成。除了极个别的文字修订(如改正原印刷错误和将注释一律改为尾注)之外,没有对原文作任何改动。有的作者特地为本书转载的论文撰写了后记。上海人民出版社陈昕同志为本书付出了辛勤劳动。在此一并致以深深的谢意。

[General Information]

□ □ = □ □ □ □ □ □ — □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ =

□ □ = 394

SS□ =

DX□ =

□ □ □ □ =

□ □ □ =

11

11

11

11

11

[illegible]

□ □ □ " □ □ □ □ " □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ " □ □ □ □ " □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ " □ □ □ □ □ □ "

[illegible]

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ " □ □ □ □ □ □ " □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

[illegible]

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ " □ □ □ □ □ □ □ " □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ “ □ □ □ □ □ □ ” —— □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

[illegible]

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ " □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ " □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □ □ " □ □ □ □ □ "

□ □ □ □ □ □